453
B

DUBNOW

Weltgeschichte des
jüdischen Volkes

Band IX

SIMON DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart

In zehn Bänden

DIE NEUESTE GESCHICHTE

Band IX:

Das Zeitalter der ersten Reaktion
und der zweiten Emanzipation

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

SIMON DUBNOW

Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes

Das Zeitalter der ersten Reaktion
und der zweiten Emanzipation
(1815—1881)

Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen
von
Dr. A. Steinberg

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

Gedruckt bei Mänicke & Jahn A.-G., Rudolstadt
Copyright 1929 by Jüdischer Verlag / Berlin

Inhaltsverzeichnis

DAS ZEITALTER DER ERSTEN REAKTION (1815—1848)

Erstes Kapitel. Die politische Reaktion und der Kampf um die Gleichberechtigung in Deutschland

§ 1. Die jüdische Frage auf dem Wiener Kongreß 11
§ 2. Die literarische Hetze und der Hep-hep!-Sturm (1815 bis 1819) 16
§ 3. Der Frankfurter Streit; die Freiheitsberaubung in den „freien Städten" 26
§ 4. Der Triumph der Reaktion in Preußen (1815—1830) 34
§ 5. Das Abflauen der Reaktion und der Kampf um die Gleichberechtigung (Riesser) 43
§ 6. Die Vorzeichen der Emanzipation: die Entschließungen der preußischen Provinziallandtage und das Gesetz von 1847 52
§ 7. Der Kampf um die Emanzipation in Bayern 58
§ 8. Die Erpressungspolitik gegen die Juden in Baden . . . 67
§ 9. Liberale und konservative Staaten 72
§ 10. Die wirtschaftliche Umschichtung 79

Zweites Kapitel. Die Reformation und die Wissenschaft des Judentums

§ 11. Die praktische Phase der Reformation; der „Tempelstreit" (1815—1823) 84
§ 12. Die Ideologen der Reformation (Geiger, Holdheim); die Reformbewegung in den Hauptgemeinden (1835 bis 1844) 91

§ 13. Die Rabbinerversammlungen und die Berliner Reform (1844—1848) 102
§ 14. Die literarische Renaissance: die „Wissenschaft des Judentums" 111
§ 15. Die Außenseiter (Börne und Heine, Marx und Stahl) . 122

Drittes Kapitel. Die Zeit der Reaktion in Österreich

§ 16. Die allgemeine Judenpolitik. Die „Tolerierten" in Wien 135
§ 17. Das Unterdrückungssystem in Böhmen, Mähren und Galizien 144
§ 18. Die Emanzipationsbewegung in Ungarn. Die italienischen Provinzen 150
§ 19. Der Widerhall der Reform 156
§ 20. Die literarische Renaissance 164

Viertes Kapitel. Das Unterdrückungssystem in Rußland

§ 21. Die Reaktion in den letzten Regierungsjahren Alexanders I. (1815—1825) 174
§ 22. Das militärische Korrektionssystem Nikolaus' I. . . . 188
§ 23. Der Höhepunkt der Unterdrückungspolitik: das Statut von 1835 197
§ 24. Die obrigkeitliche Aufklärung (1840—1844) 205
§ 25. Die Beschränkung der Autonomie. Wirtschaftliche Stagnation 213
§ 26. Ritualmordprozesse und außerordentliches Drangsal . . 221
§ 27. Das Königreich Polen 231
§ 28. Die alten Lebensformen und die Anfänge der „Haskala" 245

Fünftes Kapitel. Die kleineren Zentren in Europa und in den anderen Weltteilen

§ 29. Frankreich zur Zeit der Restauration und der Julimonarchie 263
§ 30. Die neuen Verhältnisse in Holland und die Rückkehr zu der alten Ordnung in Italien 280
§ 31. Der Kampf um die Emanzipation in England 288
§ 32. Die Vereinigten Staaten von Nordamerika 299
§ 33. Die Damaskus-Affäre und die orientalische Frage . . . 305

DAS ZEITALTER DER ZWEITEN EMANZIPATION (1848—1881)

Erstes Kapitel. Die Emanzipation und ihre Durchführung in Deutschland

§ 34. Die Märzrevolution und die Proklamierung der Gleichberechtigung 319
§ 35. Die Gegenrevolution der fünfziger Jahre 327
§ 36. Die Einigung Deutschlands und der Weg zur endgültigen Emanzipation 334
§ 37. Die Epigonen der Reform und die Spaltung in den Gemeinden 343
§ 38. Die Historiographie und die nationale Idee (Graetz und Heß) 352

Zweites Kapitel. Die Emanzipation in Österreich-Ungarn

§ 39. Die Märzrevolution von 1848 und die Märzemanzipation von 1849 362
§ 40. Die Revolution und die Judenhetzen in Ungarn . . . 370
§ 41. Die Zeitspanne der Reaktion und die Reichsverfassung von 1867 376
§ 42. Der Kulturkampf 381
§ 43. Die Literatur 388

Drittes Kapitel. Die Reformzeit in Rußland

§ 44. Die letzten Jahre vor den Reformen (1848—1855) . . 395
§ 45. Das Jahrzehnt der Reformen (1856—1865) 402
§ 46. Der Weg der Reaktion; die jüdische Frage im Zeichen der „Verschmelzung" (1866—1880) 415
§ 47. Der kulturelle Umschwung 427
§ 48. Die Literatur der „Haskala" 438

Viertes Kapitel. Die kleineren Zentren der Judenheit

§ 49. Frankreich zur Zeit der zweiten Republik und des zweiten Kaiserreiches 452
§ 50. Die Emanzipation im geeinten Italien 460
§ 51. Die Vollendung der politischen Emanzipation in England 469

§ 52. Die erzwungene Emanzipation in der Schweiz. Skandinavien 475
§ 53. Rumänien und die übrigen Balkanstaaten 482
§ 54. Die Türkei, Palästina und das dunkle Morgenland . . . 492
§ 55. Die Immigration nach Nordamerika 500

Anhang

BIBLIOGRAPHIE (Quellen- und Literaturnachweise) . . . 507
NAMEN- UND SACHREGISTER 519

Das Zeitalter der ersten Reaktion

(1815—1848)

Erstes Kapitel

Die politische Reaktion und der Kampf um die Gleichberechtigung in Deutschland

§ 1. Die jüdische Frage auf dem Wiener Kongreß

Die allgemeine politische Reaktion, die Europa mehr als dreißig Jahre in ihrem Banne hielt (1815—1848), war die Gegenwirkung gegen die beiden treibenden Kräfte der vorhergehenden Epoche: gegen die Revolution und den Napoleonischen Kriegsfuror. An der Stirn der neuen Epoche stand das Losungswort: „Restauration". Die durch den Ungestüm Napoleons zerstückelten Staaten wurden eiligst wiederhergestellt, und im ganzen Machtbereiche des kriegerischen Imperiums gelangten die depossedierten Könige und Fürsten erneut zur „legitimen" Herrschaft. Die Hülle der Restauration barg aber die reife Frucht der Reaktion. Die Festigung von „Thron und Altar", die vollständige oder teilweise Rückkehr zur absoluten Monarchie, die Förderung der klerikalen Strömungen — dies waren die Gebote der Reaktion, deren Spitze nicht allein gegen die politischen Ideen der Revolution, sondern auch gegen alle Tendenzen des Freidenkertums des XVIII. Jahrhunderts überhaupt gerichtet war. Diese Gebote eben bildeten die Grundlage der „Heiligen Allianz", bei deren Geburt die drei Herrscher, die auf dem Wiener Kongreß von 1814—1815 über das Los Europas zu entscheiden hatten: die von Rußland, Preußen und Österreich, Pate standen. Der Bund der drei Monarchen brachte die Politik in engsten Zusammenhang mit der Religion und rückte das theokratische Dogma von der Oberherrschaft Christi über die universale „christliche Nation" erneut in den Vordergrund. Das Dogma verdichtete sich zum Ideal

eines „christlichen Staates", um dessen Aufbau sich die Begründer der Heiligen Allianz unablässig bemühten. Zu diesem von den Herrschern aufgerichteten Ideal einer christlichen Staatlichkeit trat ferner das Ideal eines *Nationalstaates* hinzu, dessen Verfechter aus den reaktionär gesinnten Gesellschaftskreisen hervorgingen. Die durch die Napoleonischen Kriege ausgelöste patriotische Begeisterung ließ nämlich in der gebildeten Welt die kosmopolitische Idee vor der nationalen gänzlich in den Hintergrund treten. Diese wurde durch einen sich an die Staatsgewalt klammernden Nationalismus repräsentiert, der der herrschenden Nation das Recht zuerkannte, die von ihr abhängigen unselbständigen Nationalitäten zu unterdrücken und gewaltsam zu assimilieren. Gleichwie der christliche Staat dem Andersgläubigen, war der Nationalstaat dem Fremdstämmigen feindlich gesinnt, und da nun der Jude allenthalben sowohl Andersgläubiger als Fremdstämmiger war, so hatte er unter dem Drucke der europäischen Reaktion doppelt zu leiden. Das neue Regime mußte auf die jüdische Bevölkerung Europas umso verhängnisvoller zurückwirken, als sie sich zu neun Zehnteln gerade auf die drei Staaten verteilte, deren Gebieter die Schöpfer der Heiligen Allianz waren. Der Geist christlich-nationaler Staatlichkeit drückte denn auch allen geschichtlichen Erscheinungen dieser Epoche seinen Stempel auf: der Gegenemanzipation in dem nachmaligen Deutschland nicht minder als der erniedrigenden Rechtlosigkeit der Juden in Österreich und ihrer Knechtung in dem noch nicht reformierten Rußland.

Als nach der „Völkerschlacht" bei Leipzig (Oktober 1813) der deutsche Freiheitskrieg zum siegreichen Ende gelangt war und die Restauration der von Napoleon durcheinandergewürfelten deutschen Territorien in Angriff genommen wurde, nahm man in den Plan dieser Restauration auch die Wiedereinführung der jüdischen Rechtlosigkeit auf. Die Befreiung Deutschlands von dem Joche der Fremdherrschaft leitete so für die Juden, die dieser Herrschaft die vollständige oder teilweise Emanzipation zu verdanken hatten, erneut eine Zeit der Unterjochung ein. Den Reigen der Reaktion eröffnete, gleich nachdem es seine „Freiheiten" zurückerhalten hatte, *Frankfurt a. M.*, der alte Hort der jüdischen Sklaverei. Kaum war das von Napoleon errichtete und der Regierung Karl Dalbergs anvertraute Großherzogtum Frankfurt zusammengestürzt, als der Senat der Freien Stadt den Juden zu wissen gab, daß zugleich mit der französischen Herrschaft auch

die von den Juden so teuer erkaufte Gleichberechtigung (Band VIII, § 31) verschwinden müsse und daß sie fortan wieder der ehedem für sie geltenden Verfassung unterstellt seien. Die Juden legten zwar gegen diese Verletzung des Vertrages von 1811 Verwahrung ein, vermochten jedoch bei der provisorischen Regierung nichts auszurichten. Daraufhin entsandte die Gemeinde von Frankfurt zwei Bevollmächtigte (darunter den alterprobten Sachwalter der Gemeinde *Jakob Baruch*, den Vater Ludwig Börnes) nach Wien mit dem Auftrag, die gerechte Sache der Juden vor dem gesamteuropäischen Kongreß zu vertreten. Im Oktober 1814 überreichten die Deputierten dem Kongreß eine Petition, in der es unter anderem hieß: „Die Frage ist jetzt, ob 3000 geborene Deutsche, die alle Bürgerpflichten reichlich erfüllt, deren Söhne für die Errettung Deutschlands mitgefochten, im Besitz des ihnen feierlich verliehenen Bürgerrechts geschützt oder in den früheren Zustand der Unterdrückung zurückgeworfen werden sollen". Bald ging dem Kongreß eine ähnlich lautende Beschwerde auch von der großen jüdischen Gemeinde in *Hamburg* zu. Wohl setzte sich hier der seinen liberalen Traditionen treue Senat für die Beibehaltung der jüdischen Gleichberechtigung ein, doch vermochte er den Widerstand der Bürgerschaft, die die Interessen der christlichen Handelskonkurrenten gegen die Juden vertrat, nicht zu brechen. Noch weiter gingen die Pläne der Bürgerschaft der zwei anderen Hansestädte Lübeck und Bremen, deren Regierungen den Beschluß faßten, die gute alte Ordnung in vollem Umfange wiederherzustellen und die Juden aus den ihnen ehedem verwehrten Städten restlos zu vertreiben. Dies veranlaßte die jüdischen Gemeinden der drei Hansestädte, einen gemeinsamen Vertreter, den christlichen Rechtsanwalt *Karl August Buchholz*, nach Wien zu entsenden, der dem Kongreß im Dezember 1814 eine ausführliche Denkschrift zugunsten der Gleichberechtigung überreichte und hernach seine Apologie unter dem Titel: „Über die Aufnahme der jüdischen Glaubensgenossen zum Bürgerrecht" auch im Drucke erscheinen ließ. Zugleich entfalteten die jüdischen Bevollmächtigten eine energische Agitation in verschiedenen dem Wiener Kongreß nahestehenden Kreisen, so unter anderem in dem zu einem Treffpunkt der Kongreßmitglieder gewordenen Salon der jüdischen Freifrau Fanny von Arnstein (Band VIII, § 39). Es gelang ihnen bald, die beiden Leiter des Kongresses, den preußischen Staatskanzler Hardenberg und den österreichischen Metternich, für ihre Sache zu gewinnen und sie

zu veranlassen, die Behörden der Hansestädte vor einer Verletzung der Gleichberechtigung der dortigen Juden dringend zu warnen. In den Ermahnungen wurde darauf hingewiesen, daß der Kongreß im Interesse der deutschen Volkswirtschaft und im Hinblick auf den „Einfluß, den die jüdischen Häuser auf das Kreditwesen und den Handel der einzelnen deutschen Staaten geltend machen", die Absicht habe, den Juden das gleiche Recht ausdrücklich zuzusichern (Januar—Februar 1815). Bei all ihrer Tatkraft waren indessen die jüdischen Sachwalter der Geschäftigkeit der christlichen Delegierten der freien Städte, die ihre Agitation unmittelbar in den Sitzungen des Kongresses treiben und sich hierbei auf den Beistand der Vertreter anderer an der Wiederherstellung der jüdischen Rechtlosigkeit interessierter Staaten (Sachsens, Bayerns, Württembergs) stützen konnten, nicht gewachsen.

Auf die Tagesordnung des Kongresses kam die jüdische Frage im Frühjahr 1815, und zwar im Zusammenhang mit den Verhandlungen über die Gründung eines deutschen Staatenbundes unter Führung Österreichs und Preußens. Nach langwierigen Debatten, an denen unter anderen der Miturheber der Verfassung des Deutschen Bundes, *Wilhelm von Humboldt*, regsten Anteil nahm, wurde die folgende Kompromißentschließung in Vorschlag gebracht (17. Mai): „Den Bekennern des jüdischen Glaubens werden, insofern sie sich der Leistung aller Bürgerpflichten unterziehen, die denselben entsprechenden Bürgerrechte eingeräumt, und wo dieser Reform Landesverfassungen entgegenstehen, erklären die Mitglieder des Bundes, diese Hindernisse soviel als möglich hinwegräumen zu wollen". Für diese Fassung sprachen sich sowohl die Vertreter Preußens als die Österreichs aus. Sie fand seltsamerweise nicht nur die Zustimmung des liberalen Hardenberg, sondern auch die des reaktionär gesinnten Metternich, der an dem „Hinwegräumen" der Hindernisse, die der Gleichberechtigung der österreichischen Juden im Wege standen, nicht das geringste Interesse hatte. Diese befremdliche Tatsache wird auf gesellschaftliche Einflüsse und namentlich auf die engen Beziehungen zurückgeführt, die Metternich mit den jüdischen Bankhäusern von Berlin und Wien verbanden. Allein gegen die, wenn auch nur verklausuliert, zur Einführung der Gleichberechtigung verpflichtende Bestimmung lehnten sich die Bevollmächtigten Bayerns, Sachsens und mancher anderen deutschen Staaten auf. Man sah sich genötigt, ihnen Zugeständnisse zu

machen, und so wurde dem Kongreß der „Judenparagraph" der Bundesverfassung in der folgenden neuen Formulierung vorgelegt: „Die Bundesversammlung wird in Beratung ziehen, wie auf eine möglichst übereinstimmende Weise die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens in Deutschland zu bewirken sei und wie insonderheit denselben der Genuß der bürgerlichen Rechte gegen die Übernahme aller Bürgerpflichten in den Bundesstaaten werde gesichert werden können; jedoch werden den Bekennern dieses Glaubens bis dahin die denselben in den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten".

Obzwar der Kongreß auf diese Weise die Verpflichtung, die jüdische Frage zur Lösung zu bringen, auf das erst noch zu bestellende Bundesorgan abgewälzt hatte, gewährleistete er immerhin in der von ihm angenommenen Resolution die Unverletzlichkeit der Rechte, die den Juden bereits früher, unter französischer Herrschaft, zuteil geworden waren. Dies beunruhigte namentlich die Vertreter Frankfurts, Hamburgs, Lübecks und Bremens, jener vier „freien" Städte, denen die Gleichberechtigung der Juden von der fremden Macht abgetrotzt worden war und die nun, nach Erlösung von der Franzosenherrschaft, auch die emanzipierten Juden loswerden wollten. Es begann ein raffiniertes Ränkespiel hinter den Kulissen, und die Folge dieser Winkelzüge der Vertreter der freien Städte war, daß die eben angeführte Resolution in den Artikel 16 der „Bundesakte" mit einer anscheinend geringfügigen, jedoch überaus einschneidenden Abänderung übernommen wurde. Im Schlußpassus wurde nämlich in dem Satzglied: „in den Bundesstaaten" an Stelle des Wortes „in" das Wort „von" gesetzt. Dadurch gewann man die Möglichkeit, den Artikel in dem Sinne auszulegen, daß den Juden ausschließlich die ihnen „von" den einzelnen Bundesstaaten, d. h. von deren legitimen Herrschern, eingeräumten Rechte gewährleistet seien, nicht aber diejenigen, die sie „in" dem einen oder anderen Staate einer provisorischen oder gar fremden Regierung zu verdanken hatten; da aber von den „legitimen" Regierungen nur die preußische und badische den Juden noch vor dem Wiener Kongreß partielle Gleichberechtigung zuerkannt hatten, so war nunmehr allen übrigen deutschen Staaten eine Handhabe geboten, die ergangenen Emanzipationsurkunden für null und nichtig zu erklären, worauf eben die Feinde der Gleichberechtigung letzten Endes ausgingen.

Nach der am 8. Juni 1815 erfolgten Unterzeichnung der „Bundesakte" gingen alle Kongreßteilnehmer mit dem Bewußtsein auseinander, die ihnen obliegende Stabilisierung Europas glücklich zu Ende geführt zu haben. Diejenigen unter ihnen, die den Auftrag hatten, die jüdische Gleichberechtigung zu hintertreiben, hatten die Genugtuung, ihre Auftraggeber auf Artikel 16 der Bundesakte verweisen zu können, der den Widersachern der Emanzipation die verheißungsvollsten Möglichkeiten eröffnete. So begann man denn mit den Juden von Gesetzes wegen abzurechnen, und zugleich setzte eine Judenhetze ein, wie sie die deutschen Lande seit langem nicht mehr erlebt hatten.

§ 2. Die literarische Hetze und der „Hep-hep"-Sturm (1815–1819)

Vom Geiste der politischen Reaktion genährt und diesen wiederum mit ihrem spezifischen Gifte infizierend, verbreitete sich die Seuche des Judenhasses unaufhaltsam über ganz Deutschland. Die in den Jahren der Befreiungskriege hochgehenden Wogen des deutschen Patriotismus ließen jenes Zerrbild des nationalen Gefühls an die Oberfläche kommen, in dem die Liebe zur eigenen Nation unzertrennlich mit dem Haß gegen jede fremde verbunden ist. Die patriotischen Heißsporne gingen mit den Parteigängern des „christlichen Staates", der Ausgeburt der reaktionären, sich in das Mittelalter zurücksehnenden Romantik, ein enges Bündnis ein, und das Judentum war es, gegen das die Bundesgenossen mit vereinten Kräften zu Felde zogen. Die Juden waren schon darum verhaßt, weil sie ihre Freiheit den Siegen der Revolution und des Napoleonischen Kaiserreiches verdankten, eine Erbsünde, von der sie sich trotz aller für das deutsche Vaterland an Gut und Blut gebrachten Opfer nicht reinwaschen konnten. Zum politischen Haß gesellte sich ferner ein Motiv wirtschaftlichen Charakters: man machte den Juden zum Vorwurf, daß sie in den Jahren der Napoleonischen Kriege durch Heereslieferungen, Kriegsanleiheoperationen sowie durch sonstige in den Zeiten finanzieller Krisen gedeihende Spekulationen große Reichtümer angehäuft hätten. Wiewohl es unter den Juden sicherlich auch solche gab, denen die wirtschaftliche Zerrüttung schwere Verluste verursacht hatte, fielen den durch die Not der Nachkriegszeit bedrängten christlichen Massen allein die jü-

dischen Kriegsgewinner auf, um derentwillen man die Juden samt und sonders zu Bundesgenossen der Zerstörer des Landes, der Franzosen, stempelte. Was half es, daß die Spitzen der jüdischen Gesellschaft unablässig bemüht waren, sich zu germanisieren, daß sie die Assimilation anstrebten: der entfesselte „christlich-deutsche" Nationalismus brauchte eben die Judenheit als Zielscheibe seiner Pfeile, als ein Objekt, an dem er seine Wehrhaftigkeit erproben konnte.

Das Theater und die Literatur waren es, in denen diese reaktionäre Stimmung zuallererst zum Durchbruch kam. Im Jahre 1815 wurde auf den deutschen Bühnen mit großem Erfolg das minderwertige Possenspiel „Die Judenschule" aufgeführt, in dem die Besonderheiten der jüdischen Lebensführung karikiert wurden. Der damals viel bewunderte Schauspieler *Wurm*, der in diesem Stück seine ganze Kunst aufbot, um die Juden und ihren „Jargon" ins Lächerliche zu ziehen, wurde von dem christlichen Theaterpublikum mit stürmischem Beifall belohnt. Als man diese Verhöhnung der jüdischen Mitbürger auch in einem der Berliner Theater zu inszenieren gedachte, erwirkte Israel Jacobson, der nach dem Zusammenbruch des Königreichs Westfalen in die preußische Hauptstadt übergesiedelt war, durch die Vermittlung des Staatskanzlers Hardenberg ein Verbot der Aufführung. Dieses reizte aber das schaulustige Publikum nur noch mehr: Abend für Abend verlangte es laut nach dem amüsanten Stück, bis die Behörden schließlich nachgaben. Die Posse wurde unter einem neuen Titel („Unser Verkehr") in Szene gesetzt, und Wurm erntete mit seiner Truppe auf den Bühnen aller größeren deutschen Städte die ersehnten Lorbeeren.

Gleichzeitig ließen die Vertreter der deutschen Wissenschaft schweres Geschütz gegen den „inneren Feind" auffahren. Aus einer Reihe von Universitäten, die zu Hochburgen der reaktionären Bestrebungen geworden waren, ergingen unzweideutige Aufrufe zur Gegenemanzipation. Die Berliner „Historische Rechtsschule" (Savigny), deren vornehmliche Aufgabe es war, für den Polizeistaat das wissenschaftliche Rüstzeug zu schmieden, regte die Einleitung einer antijüdischen Politik an. Den literarischen Feldzug gegen die Juden eröffnete der Berliner Geschichtsprofessor *Friedrich Rühs*. In seiner Schrift „Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht"[1]) be-

[1]) Die Schrift erschien zuerst 1815 in der Berliner „Zeitschrift für neueste Geschichte, Völker- und Staatenkunde"; im darauffolgenden Jahre wurde sie in

handelte Rühs die jüdische Frage in Übereinstimmung mit der Lehre vom nationalen und christlichen Staat. Ein Vorbote der sich anbahnenden Reaktion, ließ der Verfasser seine Abhandlung mit einem Protest gegen das Werk Dohms beginnen, des ersten Pioniers der Emanzipation. Seine Hauptthese lautete, daß die Juden in Deutschland lediglich Untertanen sein könnten, wohingegen sie aus der deutschen bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen bleiben müßten. Baue sich doch diese auf der Einheit von Sprache, Religion und nationaler Gesinnung auf, während die Juden an ihrer eigenen Religion festhielten und sich durch scharf ausgeprägte Charaktereigenschaften auszeichneten. Sie bildeten eine über die ganze Welt zerstreute Sondernation, die sich als auserwähltes Volk betrachte, besäßen einen eigenen „Rabbineradel" und zögen obendrein von jeher den Handel aller produktiven Arbeit vor. So dürfe man den Juden nur „Fremdenrechte" einräumen; es sei angezeigt, eine besondere „Judensteuer" für sie einzuführen, ihre Vermehrung und weitere Ausbreitung im Lande einzudämmen sowie ihre Beteiligung am wirtschaftlichen Leben streng zu überwachen; es wäre sogar wünschenswert, ihnen von neuem das mittelalterliche Abzeichen aufzuzwingen, etwa in Form einer „Volksschleife", durch die der Jude auf den ersten Blick von dem Deutschen unterschieden werden könnte. Lediglich ein zum Christentum übergetretener Jude sei würdig, in den Stand der Bürger aufgenommen zu werden.

Diese barbarischen Gedankengänge entsprachen durchaus dem Geiste der Zeit, und so machte der Berliner Professor Schule. Im Jahre 1816 veröffentlichte der berühmte Philosoph *J. F. Fries* in den „Heidelberger Jahrbüchern der Literatur" eine eingehende Besprechung des Buches von Rühs, die folgendermaßen überschrieben war: „Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden" (gleichzeitig auch als Flugschrift herausgegeben). Der Philosoph hatte plötzlich den Gelehrtentalar abgelegt, um sich als ein geübter Pamphletist zu entpuppen. Die Forderung der Judenemanzipation hätten, so meinte er, allein die dem Kosmopolitismus huldigenden deutschen Gebildeten aufs Tapet gebracht, während das

---

Buchform nebst einem Anhang: „Über die Geschichte der Juden in Spanien" publiziert. Im gleichen Jahre brachte Rühs eine zweite Schrift heraus, betitelt: „Die Rechte des Christentums und des deutschen Volkes, verteidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihre Verfechter".

Volk für die Juden nichts als Haß empfinde. Diesem Volkstrieb müsse aber auch die Schicht der Gebildeten gehorchen. Zwar suchte sich der Verfasser hinter dem Sophismus zu verschanzen, daß er „nicht den Juden, sondern der Judenschaft den Krieg" erkläre, doch beeilte er sich gleich darauf, dies dahin zu erläutern, daß unter „Judenschaft" das Schmarotzertum des ihm verhaßten Volkes zu verstehen sei, weshalb das von ihm aufgestellte Programm praktisch auf die „Ausrottung" der lebendigen Träger des Judentums hinauslief: auf die Verminderung ihrer Zahl durch Normierung der Ehen, auf die Vertreibung der Juden aus den Dörfern, die Beschränkung ihrer Handelsfreiheit, die Erhebung einer „Schutzsteuer" sowie die Brandmarkung der jüdischen Landesbewohner durch ein besonderes Abzeichen. Nur in dem Falle, daß sich der Deutsche Bund entschließen würde, die angeregten Maßnahmen durchzuführen, könnte die von seiten der Juden drohende Gefahr gebannt werden; sonst würde den Deutschen, so prophezeite Fries, schon in vierzig Jahren nichts anderes übrigbleiben, als „sich bei den jüdischen Häusern als Packknechte" zu verdingen.

Den beiden Rufern im Streit schloß sich bald eine ganze Schar von Schriftstellern und Skribenten an, die mit ihren judenfeindlichen Schmähschriften den Büchermarkt geradezu überschwemmten. Ein Schwall von dummen und gehässigen Reden, von weltfremden Projekten und praktischen Vorschlägen ergoß sich über das deutsche Volk. Neben den überhitzten Verfechtern der „deutsch-christlichen" Idee kamen aber hin und wieder auch diejenigen zu Worte, die der Vernunft und dem Humanitätsvermächtnis des XVIII. Jahrhunderts noch immer die Treue hielten. So trat der greise *Johann Ewald*, ein gelehrter badischer Pastor, in zwei Schriften der Rühs'schen Theorie von dem dem deutschen Staate innewohnenden Judenhasse entgegen („Ideen über die nötige Organisation der Israeliten in christlichen Staaten", Karlsruhe 1816, und „Der Geist des Christentums und des echten deutschen Volkes", 1817 — eine Widerlegung der zweiten Abhandlung des Rühs über „Die Rechte des Christentums und des deutschen Volkes"). Zwar empfahl auch Ewald die staatliche Bevormundung der Juden, doch gab er zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß sie in Deutschland, ebenso wie in Frankreich und den anderen Ländern der Emanzipation, auf dem Wege der Aufklärung zu nützlichen Bürgern gemacht werden könnten. Eine entschiedenere Sprache

führte der bayerische Publizist *August Krämer* in seiner Abhandlung: „Die Juden und ihre gerechten Ansprüche an die christlichen Staaten, ein Beitrag zur Milderung der harten Vorurteile über die jüdische Nation" (1816). Die Juden, so führte er aus, seien nicht als heimatlose Wanderer, sondern als seßhafte Staatsangehörige zu betrachten, die faktisch bereits Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft geworden seien. Darum müsse auch der Staat alle billigen Forderungen der Juden erfüllen: er müsse ihnen die Möglichkeit gewährleisten, ihre Kräfte und Fähigkeiten voll zu entfalten, sie rechtlich den übrigen Bürgern gleichstellen, ihnen Zutritt zu allen Erwerbszweigen gewähren, ihre Religion achten und sie vor jedem Anschlag schützen. Hierbei dürfe freilich die Regierung ihrerseits den Juden bestimmte Forderungen und Bedingungen stellen, sie sei aber nicht befugt, sie zu erniedrigen und aus der bürgerlichen Gesellschaft auszustoßen.

Wie äußerten sich nun die Juden selbst zu diesem sie so nahe angehenden literarischen Streit? Die Kraft der Abwehr blieb hinter dem Ungestüm des Angriffs erheblich zurück. Noch waren die deutschen Juden nicht wehrhaft genug. Börne schärfte in diesen Jahren sein Schwert zum Kampfe gegen die allgemeine deutsche Reaktion und war im Begriff, sich vom Judentum zu trennen; Riesser war noch ein Kind. So fiel denn die Führung im Kampfe gegen den Judenhaß den zaghaften Apologeten aus der Schule des Friedländer und Jacobson zu. In der von *Michael Heß*, einem Lehrer am Frankfurter „Philantropin", 1816 veröffentlichten Abhandlung: „Freimütige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs" verlegte sich der Verfasser mehr auf die Rechtfertigung der Juden als auf die Bloßstellung ihrer Widersacher. Gewiß seien den Juden, so meinte er, viele Fehler, Vorurteile und Unsitten eigen, wie sollten aber auch die traurigen Folgen jahrhundertelanger Unterdrückung in einem einzigen Jahrzehnt behoben werden können? Mögen nur die wohlwollenden Regierungen das Reformwerk in die Hand nehmen, und die soziale ebenso wie die geistige Wiedergeburt der Juden werde nicht lange auf sich warten lassen. Daneben suchte der Heidelberger cand. iuris *Zimmern* den an der dortigen Universität wirkenden Judenhasser Fries darüber aufzuklären, daß die „politische" (nationale) Einheit der Juden ein Phantasieprodukt sei, da die Juden Deutschlands bereits laut ihre Bereitwilligkeit zu erkennen gegeben hätten, sich ganz der deutschen Bürgergemeinschaft anzuschließen; auch seien sie bestrebt, aus der

Enge der „Handelskaste", in die sie der alte Staat hineingezwängt habe, um jeden Preis herauszukommen; schon hätten sie die Macht der Rabbiner gebrochen und auf ihre abgesonderte Lebensordnung Verzicht geleistet. Gleichzeitig nahmen die Mitarbeiter der in Dessau erscheinenden Zeitschrift „Sulamith", *J. Wolff* und *G. Salomon*, gegen die Anwürfe des Rühs und Fries den „Charakter" des Judentums in Schutz, wobei sie zwischen dem alten und dem neueren, von allen Schlacken gereinigten, reformierten Judentum einen scharfen Trennungsstrich zogen (1817).

Diese Apologien von jüdischer Seite riefen erneut einen bedeutenderen christlichen Schriftsteller auf den Plan, den rationalistischen Theologen *Heinrich Paulus* aus Heidelberg, der später in der Literatur über die jüdische Frage einen hervorragenden Platz einnehmen sollte. In seinem Buche „Beiträge von jüdischen und christlichen Gelehrten zur Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens" (Frankfurt a. M. 1817) hob Paulus den Streit auf ein beträchtlich höheres Niveau und legte zugleich die verborgene Triebfeder der auch den Verfasser selbst beherrschenden antijüdischen Stimmung bloß. Alle Mißverständnisse, meinte er, rührten daher, daß man über die bürgerliche oder politische Gleichstellung der Judenschaft überhaupt diskutiere, während die Rede allein von der bürgerlichen „Selbstgleichstellung" des einzelnen Juden sein könne: soweit nämlich der eine oder andere Jude seiner Bildung und Lebensführung nach den Besten unter den Deutschen gleichgeworden sei, soweit er, anders gesagt, die Gleichheit de facto erlangt habe, müsse diese ihm auch von Rechts wegen zuerkannt werden; ohne innere Gleichstellung könne es hingegen auch keine äußere geben, und ein Staat, der allen Juden unterschiedslos das gleiche Recht bewilligen wollte, würde einen schreienden Widerspruch zwischen Gesetz und Leben heraufbeschwören. Die Absonderung der Juden werde nur gefördert, „wenn auch die Regierungen sie im guten oder im schlimmen Sinn als ein Ganzes zu behandeln fortfahren. Dieser Irrtum entsteht ohne Zweifel daraus, daß sie selbst, obgleich unter alle Völker zerstreut, doch als ein abgesondertes Volk sich zusammenhalten. Unterscheidet man hingegen die einzelnen, wie sie sind, und gewährt die Gerechtigkeit einem jeden, was sein erweisliches Betragen wert ist, so wird sich hierdurch jener Partikularismus durch die Tat auflösen und der Jude nicht dem Juden immer noch mehr als dem Christen angehören". Paulus verlangte somit, daß die staats-

bürgerliche Reife der Juden in jedem einzelnen Falle einer Sonderprüfung unterzogen werde; die „Selbstgleichstellung" lief im Grunde auf die Selbstverneinung, auf die Ausmerzung aller Wesenszüge aus, durch die sich die jüdische Individualität von dem Durchschnittstypus des Deutschen unterschied. Diese Forderung des nationalen Selbstmordes, der vorbehaltlosen Assimilation, des vollständigen Bruches mit der geschichtlichen Vergangenheit war letzten Endes nichts als eine Schlußfolgerung aus jenem Dogma des christlich-nationalen Staates, das Rühs und seinen Gesinnungsgenossen ihre viel schroffer gehaltenen Veröffentlichungen diktiert hatte.

Die theoretischen Konstruktionen spiegelten aber nur die rohe Praxis des Alltags wider. Die Glut des deutschen Hyperpatriotismus verzehrte erbarmungslos die jungen Triebe der Humanität, der Gleichheit und Freiheit. Das Gerede vom „christlich-deutschen Staat" umnebelte die Geister. Seinem Banne verfiel unter anderem auch die akademische Jugend, die damals aufkommenden „Burschenschaften", in denen sich eine eigenartige Gärung bemerkbar machte, ein seltsames Gemisch von romantischer Sehnsucht nach den Zeiten des Rittertums und von oppositionellen Stimmungen gegen die Machthaber, die mit dem stürmisch vordringenden „Patriotismus" nicht Schritt zu halten vermochten. Die skrupellose Reaktion hüllte sich in das Gewand der Revolution. In dieser stickigen, von mittelalterlichen Erinnerungen gesättigten Atmosphäre erscholl plötzlich der gleichsam aus dem alten Deutschland herübertönende Hetzruf: „Hep-hep!" Im Frühjahr 1819 wurden nämlich die deutschen Lande durch einen politischen Mord in große Erregung versetzt: ein Vertreter der patriotisch-reaktionären Jugend, der Student Sand, erdolchte in Mannheim einen Vertreter der internationalen höfischen Reaktion und Geheimagenten Rußlands, den Dichter Kotzebue. Die durch das Gespenst der Demagogie und des Terrors in Schrecken versetzten Regierungen begannen hierauf in ihrer zügellosen Wut jede Regung des Freiheitsdranges im öffentlichen Leben und in der Presse rücksichtslos zu unterdrücken. In seinem stürmischen Lauf jäh aufgehalten, grub sich nun der Strom der christlich-deutschen Leidenschaften ein neues Bett in der Linie des geringsten Widerstandes und stürzte sich mit seiner ganzen Wucht auf die Juden.

Im August 1819 stellten viele deutsche Städte ein lebendiges Sinnbild jener Rückkehr zum Mittelalter dar, von der die exaltierten Ro-

mantiker so sehnsuchtsvoll geträumt hatten: durch die Straßen zogen Scharen von Bürgern und Studenten, die mit dem Rufe „Hep-hep! Jude verreck!" in die jüdischen Häuser einbrachen, ihre Bewohner mißhandelten, alles kurz und klein schlugen und an manchen Orten die an den Ruin Gebrachten zur Stadt hinausjagten. Die Ausschreitungen nahmen ihren Anfang in der bayerischen Universitätsstadt Würzburg. Am 2. August wurde dort Professor Brendel, der sich in seinen Schriften für die Juden eingesetzt hatte, von den „patriotisch" gesinnten Studenten niedergeschrien und aus dem Universitätsgebäude vertrieben, womit zugleich das Zeichen zu einer Judenhetze gegeben ward. Die Würzburger Bürger, die schon längst an ihren jüdischen Konkurrenten ihr Mütchen kühlen wollten, erstürmten deren Geschäfte und warfen die Waren auf die Straße. Als die Überfallenen, mit Steinen und Stöcken bewaffnet, zur Abwehr schritten, geriet die Menge vollends in Raserei und metzelte mehrere Juden nieder. Erst das herbeigeeilte Militär machte dem Blutvergießen ein Ende. Tags darauf erwirkten die Bürger bei den Behörden die restlose Ausweisung der Juden aus Würzburg. Vierhundert Menschen mußten Hals über Kopf ihre Häuser verlassen und im Freien kampieren oder in den nahegelegenen Dörfern Unterkunft suchen. Zu ähnlichen Ausschreitungen kam es auch in Bamberg und in anderen bayerischen Städten. Von dort her griff die antijüdische Bewegung auf Baden über. Auch Karlsruhe, Heidelberg und Mannheim hallten bald von den Rufen „Hep-hep! Jude verreck!" wider, doch hielten sich hier die Tumulte im allgemeinen in bescheideneren Grenzen. Nur in Heidelberg, wo sich die Stadtwache geweigert hatte, die Juden zu schützen, wäre es beinahe zu einem Blutbad gekommen, wenn die Katastrophe nicht im letzten Augenblick durch das heldenmütige Eingreifen eines Häufleins gegen den Judenhaß immuner Professoren und Studenten abgewendet worden wäre.

Besonders günstigen Boden fand die Hetzkampagne in Frankfurt a. M., wo der zwischen Bürgertum und Judenschaft wegen der Gleichberechtigung entbrannte Kampf noch in vollem Gange war (unten, § 3). Die Krawalle begannen hier damit, daß man die Fensterscheiben der jüdischen Häuser zertrümmerte und die Juden von den öffentlichen Promenaden vertrieb; dann drang aber eine Menge wild gewordener Handlungsgehilfen und Handwerksburschen auch in das Innere der Häuser und Läden der Ghettobewohner ein (10. August).

Hie und da fielen Schüsse, und da sich die Juden mit bewaffneter Hand zur Wehr setzten, gab es Verwundete auf beiden Seiten. Am heftigsten wurde das Haus der Rothschilds beschossen. Viele Juden beeilten sich, Frankfurt zu verlassen; zum Auszug rüstete sich auch *Amschel Rothschild*, der Sohn des Begründers jenes in raschem Aufstieg begriffenen Bankhauses, dessen Zweigniederlassungen ganz Europa in ihren Bereich gezogen hatten und von dem mehr als eine königliche Dynastie finanziell abhängig war. Die Frankfurter Behörden und insbesondere die Führer des in der freien Reichsstadt am Main residierenden und mit dem Hause Rothschild in geschäftlichen Beziehungen stehenden Bundestages gerieten in Unruhe. In einer schleunigst einberufenen Sitzung des Bundestages wurde der Beschluß gefaßt, die Ordnung mit Waffengewalt wiederherzustellen, und der Sturm legte sich. — Auch die freie Stadt Hamburg, die den Juden inzwischen die ihnen vorübergehend zuteil gewordene Gleichberechtigung durch einen tapferen Handstreich wieder entrissen hatte, folgte dem Zuge der Zeit. An im voraus festgesetzten Tagen (21.—24. August) schlugen die Hamburger Bürger die Fenster der jüdischen Häuser ein, rempelten alle ihnen in den Weg kommenden Juden an und verjagten sie aus den dem öffentlichen Verkehr dienenden Gebäuden. Als die Juden Widerstand zu leisten versuchten, forderte sie der Senat in schroffster Form auf, „keine Gelegenheit zu Streitigkeiten" zu geben. — Am geringsten war der Erfolg der Hetzkampagne in Preußen, wo es nur zu ziemlich belanglosen Kundgebungen in Düsseldorf, Danzig und anderen Städten kam. Die reaktionäre Politik war hier ein Monopol der Regierung, die auch die Durchführung des judenfeindlichen Programms selbst in die Hand genommen hatte: die nicht beamteten Judenhasser konnten sich in Preußen getrost auf den Judenhaß der Gesetzgeber verlassen.

Die Judenhetzen brachten auch die Hetzkampagne in der Literatur erneut in Schwung: ihre Sprache wurde nunmehr die des Straßenmobs. Ende 1819 erschien eine Schmähschrift unter dem Titel „Judenspiegel", deren Verfasser, der sich als „Edelmann" bezeichnende *Hundt-Radowsky*, ganz unverhohlen zu Gewalttaten aufforderte. Die Maßnahmen, die er zur Bekämpfung des Judentums vorzuschlagen wußte, waren die folgenden: zunächst solle man möglichst viele Juden an die Engländer verkaufen, die sie an Stelle der Neger auf ihren überseeischen Plantagen gebrauchen könnten; hernach seien die noch

übriggebliebenen Männer „zu entmannen und ihre Weiber und Töchter in Schandhäuser unterzubringen. Am besten werde es jedoch sein, man reinige das Land ganz von dem Ungeziefer, indem man sie entweder ganz vertilge oder sie, wie Pharao, die Meininger, Würzburger und Frankfurter es getan haben, zum Lande hinausjage". Das Pamphlet des Hundt war so abscheulich, daß selbst die preußische Regierung nicht umhin konnte, es konfiszieren zu lassen. Gleichwohl fand das gemeine Elaborat sowie andere ähnliche, die niedrigsten Leidenschaften der Menge entfesselnde Geisteserzeugnisse weite Verbreitung. Der Judenhaß war so sehr Mode geworden, daß der deutsche Übersetzer der „Hebräischen Melodien" von Byron, der Pastor Theremin, sich im Vorwort ausdrücklich gegen den etwaigen Verdacht verwahren zu müssen glaubte, daß er eine antichristliche und projüdische Gesinnung hege (1820). Das deutsche Geistesleben jener Zeit war eben dermaßen verroht, daß das Christentum gleichsam zu einem anderen Ausdruck für Judenhaß geworden war. Sprach doch der Verfasser eines die Heldentat des Sand verherrlichenden Büchleins geradezu von einem tätigen „christlichen" Haß gegen die Juden, der gar bald den „Tag des Gerichtes" über sie heraufbeschwören werde.

Die jüdische gebildete Welt sah sich durch die Ereignisse des Jahres 1819 völlig überrascht: einen so schnellen Übergang des Judenhasses vom Wort zur Tat hatte sie denn doch nicht erwartet. Der greise David Friedländer erhob seine Stimme lediglich gegen die „Verfolgung der Juden im XIX. Jahrhundert durch *Schriftsteller*" (so war die von ihm 1820 publizierte Flugschrift betitelt), nicht aber gegen die blutigen Straßenexzesse. Er gedachte wehmutsvoll der entschwundenen Zeit der Humanität, ohne ein einziges Wort zu finden, das einen Ausweg aus der neugeschaffenen Lage gewiesen hätte. Henriette Herz und Rahel Varnhagen, die einst in den jüdischen Salons das Zepter geführt hatten, besiegelten kurz vor den Judenhetzen ihren Abfall vom Judentum durch den formellen Anschluß an die Kirche. Die Leiden des von ihnen verlassenen Volkes riefen in ihrer Seele nur vorübergehenden Schmerz hervor, den sie durch Selbsttäuschung zu verwinden suchten, durch die Annahme, daß das deutsche Volk für die Judenhetzen nicht verantwortlich sei: „Es ist — schrieb Rahel an ihren Bruder — nicht die Tat des Volkes, dem man Hep-hep! schreien lehrt: die Professoren Fries und Rühs . . . und noch höhere Personen mit Vorurteilen" seien die eigentlich Schuldigen. Wohl gab es damals

einen Mann, dessen mächtige Stimme die wild gewordenen Ritter des „christlichen Teutschtums" hätte zur Besinnung rufen können, doch war dieser Mann, der dem Frankfurter Ghetto entstammende *Ludwig Börne*, um jene Zeit nicht mehr in der Lage, im Namen seines Volkes zu reden, da er ein Jahr vor den Judenhetzen, um im Kampfe gegen den Despotismus freie Hand zu haben, zum Christentum übergetreten war. Der Ton, auf den die Reden des flammenden Volkstribuns in diesem Jahr der deutschen Schmach und des jüdischen Märtyrertums gestimmt waren, war nicht der eines seinem Volkstum treuen Juden, sondern eines um sein Vaterland besorgten deutschen Revolutionärs (unten, § 14). — Und doch gingen die Ereignisse des schwarzen Jahres am jüdischen Selbstbewußtsein nicht spurlos vorüber. Die Feinfühligeren wurden nachdenklich. Gar viele, die, dem Zauber der deutschen Kultur verfallen und dem Judentum halb entfremdet, im Begriffe waren, ihr Volk zu verlassen, hielten inne. Es zeigte sich das Bestreben, das historische Judentum zu erforschen und dem zeitgenössischen zu einer Wiedergeburt zu verhelfen. Die Auswirkungen dieses Prozesses werden bei der Behandlung der geistigen Strömungen der geschilderten Epoche eingehende Würdigung finden.

§ 3. Der Frankfurter Streit; die Freiheitsberaubung in den „freien Städten"

Gleichzeitig mit dem Krieg, den die deutsche Öffentlichkeit gegen die Juden führte, wütete der Krieg, der ihnen in allen deutschen Bundesstaaten von den Regierungen angesagt worden war. Den Feldzug eröffneten die freien Städte, die ihr Recht auf die Entrechtung der Juden bereits auf dem Wiener Kongreß geltend gemacht hatten. Die zweideutige Fassung des Artikels 16 der „Bundesakte" ließ, wie erinnerlich, Frankfurt und den anderen freien Städten in dieser Richtung weitesten Spielraum, und so gingen sie nun daran, die jüdische Rechtlosigkeit in dem Umfange wiederherzustellen, in dem sie vor den französischen Neuerungen in Geltung gewesen war. Indessen war die Ära der Freiheit, wiewohl kurz, auf die Juden nicht ohne Einfluß geblieben: sie waren nicht mehr die demütig ihr Joch tragenden Söhne des Ghettos, sondern Männer, die um ihr Recht zu kämpfen wußten. Am zähesten zeigten sich in diesem Kampfe die Juden von Frankfurt. Der Rechtsstreit zwischen ihnen und der Regierung, dem reichsstädtischen Senat, zog sich über ein volles Jahrzehnt hin und beschäftigte

außer den Wiener Kongreß den Deutschen Bundestag, die juristischen Fakultäten mehrerer Universitäten und auch die Presse. Zwar endete er mit einem Kompromiß zwischen Macht und Recht, machte aber zugleich offenbar, daß es mit der jüdischen Unterwürfigkeit endgültig vorbei sei.

Als nach dem Wiener Kongreß der Frankfurter Senat an die Wiederherstellung der alten Ordnung und an die Schmälerung der Bürgerrechte der Juden ging, trat die jüdische Gemeinde mit einem energischen Protest hervor. Sie unterbreitete dem in Frankfurt versammelten Bundestag eine umfangreiche Denkschrift, in der sie gegen die Handlungsweise des Frankfurter Senats gewichtige juristische Argumente ins Treffen führte: das Vorgehen des Senats — so hieß es in der Denkschrift — widerspreche einerseits den Bestimmungen des von den Juden mit der früheren gesetzmäßigen Regierung des Herzogs Dalberg geschlossenen Vertrages, andererseits dem Sinn der Beschlüsse des Wiener Kongresses, der den Juden die Unverletzlichkeit der von ihnen ehedem erworbenen Rechte gewährleistet hätte (November 1816). Daraufhin forderte der Bundestag den Frankfurter Senat auf, zu der ihn betreffenden Beschwerdeschrift Stellung zu nehmen. In seiner im Mai 1817 eingegangenen Rückäußerung wies der Senat alle „Ansprüche" der Juden aufs entschiedenste zurück. Er berief sich hierbei auf die von den Stadtbehörden im Jahre 1616 kraft ihrer aus ältester Zeit stammenden Privilegien erlassene „Judenstättigkeit" (Band VI, § 28), wonach die Juden mit dem Vorbehalt in die Stadt wieder eingelassen worden seien, daß sie in einem Sonderviertel leben und sich sonstige Rechtsbeschränkungen gefallen lassen; die Fremdherrschaft der letzten Jahre hätte zwar diese Ordnung umgestoßen, doch müßte mit der Wiederaufrichtung der legitimen Gewalt auch das alte Rechtsverhältnis erneut in Kraft treten. Seiner Antwort fügte der Senat ein „unangreifbares" Dokument bei: ein Gutachten der Berliner Juristischen Fakultät, an deren Spitze der Begründer der reaktionären „historischen Rechtsschule" Savigny stand. Die Fakultät argumentierte folgendermaßen: im Mittelalter seien die Juden „Kammerknechte", Leibeigene der Monarchen gewesen; nun hätten diese ihre Verfügungsgewalt über die besagten Leibeigenen in Frankfurt an die Stadtverwaltung abgetreten, die ihnen darum auch jede beliebige Bedingung diktieren könne; der Bundestag aber sei für die Entscheidung des Streites überhaupt nicht zuständig, da er sich in

die inneren Angelegenheiten einer freien Reichsstadt nicht einmischen dürfe.

Das Gutachten der Berliner Rechtsgelehrten, deren Beweisführung darauf hinauslief, daß das Ghetto und die schmähliche Knechtschaft aus dem Grunde beibehalten werden müßten, weil sie ehedem in den Privilegien der Zwingherren verankert gewesen seien, blieb seitens der Frankfurter Gemeinde nicht unwidersprochen. In einem dem Bundestag überreichten „Nachtrag" zu der früher vorgelegten Denkschrift (Juli 1817) sprach die jüdische Gemeinde ihre Verwunderung darüber aus, daß der Senat und die ihn unterstützenden Juristen in ihrem historischen Rückblick bei der mittelalterlichen Institution der „Kammerknechtschaft" stehen geblieben seien, ohne an die weiter zurückliegende Zeit des germanischen Altertums zu denken, in der sich die Juden als Bürger des Römischen Reiches im Lande angesiedelt hätten. Übrigens hätten sich die Juden selber nie als Leibeigene oder „Knechte" betrachtet. Die souveräne Macht über sie hätten nicht die Städte, sondern allein die Kaiser besessen, so daß der Herzog Dalberg, der Rechtsnachfolger der kaiserlichen Gewalt in Frankfurt, ihnen die Gleichberechtigung auf unanfechtbarer Grundlage verliehen hätte. Obendrein legte die Gemeinde ein Gutachten der Juristischen Fakultät von Gießen vor, die im Gegensatz zu der Berliner Fakultät die Kompetenz des Bundestages in der umstrittenen Frage vorbehaltlos anerkannte: sei doch das höchste Organ des Bundes dazu berufen, über die Einhaltung der Bestimmungen der Bundesakte zu wachen, und diese hätte den Juden die ihnen in allen deutschen Staaten eingeräumten Rechte ausdrücklich gewährleistet. — Die Entgegnung der Juden veranlaßte den Senat, sich erneut zu Worte zu melden (Oktober 1817). Diesmal suchte er sein Heil in einem fadenscheinigen Sophismus: wohl seien die Juden zu Bürgern des von Napoleon errichteten Großherzogtums Frankfurt, nicht aber der freien Stadt Frankfurt erklärt worden, weshalb mit dem Erlöschen des Herzogtums auch das Bürgerrecht der Juden erloschen und an dessen Stelle erneut ihre Abhängigkeit von dem Gutdünken der Stadtbehörden getreten sei[1]).

[1]) All diese Argumente und Gegenargumente blieben keineswegs Kanzleigeheimnis, vielmehr wurden sie auch vor das Forum der öffentlichen Meinung gebracht. Beide Parteien verbreiteten nämlich zu Agitationszwecken die von ihnen ausgearbeiteten Denkschriften nebst den eingeholten Fakultätsgutachten in Form von Flugschriften. Daneben wurden anläßlich des Frankfurter Rechtsstreites viele Flugschriften von privater Seite publiziert (s. Bibliographie zu diesem Paragraphen).

Nachdem der Bundestag das Für und Wider geprüft hatte, setzte er eine Sonderkommission ein und beauftragte sie, einen Vergleich zwischen den Parteien herbeizuführen (1818). Nun begann die Stadt um den Umfang der den Juden einzuräumenden Rechte hartnäckig zu feilschen. Die Stadtbehörden fanden sich bereit, die Juden in Frankfurt als „Schutzgenossen" zu belassen und ihren Wohnbezirk zu erweitern, wollten jedoch zugleich die Normierung der jüdischen Ehen, die Beschränkung der Gewerbefreiheit und sonstige Rechtsbeschränkungen voll erhalten wissen. Die hierüber empörte jüdische Gemeinde erklärte ihrerseits, daß sie sich das Regime des „Schutzjudentums" unter keinen Umständen gefallen lassen würde: gingen doch die Juden überall den Weg von der Sklaverei zur Freiheit, nicht aber den umgekehrten Weg. Die Schlichtungskommission des Bundestages schlug daraufhin dem Senat vor, auf die kränkende Bezeichnung „Schutzgenossen" zu verzichten und weitere Zugeständnisse zu machen. Unter den Senatsmitgliedern machte sich eine gewisse Unentschlossenheit bemerkbar. Ein Sonderausschuß des Senats brachte die folgenden Konzessionen in Vorschlag: die Juden sollten hinfort „Israelitische Bürger" heißen und im Erwerbsleben größere Bewegungsfreiheit genießen, hingegen sollte die Normierung der jüdischen Ehen unangetastet bleiben. Für den Fall der Zusicherung uneingeschränkter Gewerbefreiheit erklärte sich nun die jüdische Gemeinde zu einer Verständigung bereit, nur verlangte sie, daß die zwischen ihr und dem Senat zu treffenden Abmachungen vertraglich festgelegt und nicht in die Form eines vom Senat einseitig erlassenen Gesetzes gekleidet werden sollten, das durch einen Senatsbeschluß wieder aufgehoben werden könnte. Die Vollversammlung des Senats ging indessen weder auf die von ihrem eigenen Ausschuß beantragte Subsumtion der Juden unter den gefährlichen Begriff „Bürger", noch auf die von jüdischer Seite laut gewordene Forderung ein, derzufolge der Willkür der Gesetzgeber vertragliche Schranken gesetzt werden sollten. In solchem ergebnislosen Feilschen verging das traurige Jahr 1819, das auch in Frankfurt im Zeichen der Straßenkrawalle stand.

Die Unnachgiebigkeit des Senats veranlaßte die Juden, sich nach Wien, an den Fürsten Metternich zu wenden, den maßgebenden Führer des Deutschen Bundes, dem von Amts wegen der Schutz der „Bundesakte" oblag (1820). Die Bankherren Amschel Rothschild in Frankfurt und sein Bruder Salomo in Wien taten das ihrige, um den

Eifer des österreichischen Staatskanzlers anzuspornen. Bald wurde denn auch dem Frankfurter Senat von Wien aus bedeutet, daß sein hartnäckiges Bestreben, die Juden in Widerspruch zu den Bestimmungen der Bundesakte zu degradieren, den Bundestag zwingen würde, die Sache in eigene Hand zu nehmen. Der Senat war aber auch einem Drucke von anderer Seite ausgesetzt: um ihre Krämerinteressen besorgt, wollten nämlich die Bürger von Frankfurt von Konzessionen an die Juden nichts hören. In einem von der Bürgerschaft publizierten Pamphlet hieß es: „Sanktionieren wir nun den vorliegenden Entwurf mit dem liberalen Handelsrayon und dem noch liberaleren Antrage der Mehrheit der Kommission hinsichtlich der Wohnung — und das Neue Jerusalem steht fertig da! . . . In zwanzig Jahren werden unsere Kinder und Enkel bei den Juden Mores machen, und es wird nur noch eines Kredit-voti bedürfen, um die Christengasse gehörig zu verschließen". Unter der Einwirkung dieser Agitation ließ es der Senat, ohne sich an die Ermahnungen aus Wien zu kehren, auf einen Bruch ankommen (1822), und in den Verhandlungen trat eine längere Pause ein.

Die Wiederaufnahme der Verhandlungen erfolgte erst zu Beginn des Jahres 1824, als die jüdische Gemeinde die Kommission des Bundestages erneut aufforderte, sich darüber schlüssig zu werden, ob sie sich der positiven Auffassung der Gemeinde anschließen wolle, wonach die Juden Bürger seien und nur um eines Vergleiches willen einen Teil ihrer Rechte *zedierten*, oder die negative Ansicht des Senats teile, derzufolge die Juden, an sich rechtlos, erst auf Grund eines Übereinkommens gewisse Rechte erwerben würden. Die Kommission ergriff diesmal mit Entschiedenheit die Partei der Juden: sie sprach sich sowohl für die Einführung der Bezeichnung „Israelitische Bürger" als auch für die vertragliche Festlegung des neuen Reglements aus; daneben wollte sie den in Aussicht genommenen Vertrag möglichst bald abgeschlossen wissen, wobei sie darauf hinwies, daß die traurigen Ereignisse des Jahres 1819 nicht zuletzt durch die dauernde Ungeklärtheit der Lage der Juden verschuldet worden seien; auch war die Kommission der Ansicht, daß die Beschränkung der 3000 Seelen zählenden jüdischen Bevölkerung auf fünfzehn Ehen im Jahr widernatürlich und unsittlich sei, da die Folge davon Umgehung des Gesetzes oder außereheliches Zusammenleben sein müsse.

Die Vermittlungsaktion des Bundestages führte endlich zum Ziel.

Am 2. September 1824 unterzeichneten die Bevollmächtigten der jüdischen Gemeinde auf der einen und die des Senats auf der anderen Seite ein Übereinkommen, das die folgenden Bestimmungen enthielt: die in Frankfurt ansässigen „Israelitischen Bürger" bildeten eine Gemeinde für sich, deren Mitglieder an der allgemeinen städtischen Verwaltung keinen Anteil hätten und die auf Grund von besonderen Regeln zu verwalten sei; das Wohnrecht der Juden erstrecke sich auf die ganze Stadt, in der sie auch Immobilien erwerben dürften, jedoch nicht mehr als ein Wohnhaus für jede Familie; die Zahl der von ihnen alljährlich zu schließenden Ehen bleibe auf fünfzehn beschränkt (diese barbarische Vorschrift wurde allerdings bald gemildert und 1834 ganz aufgehoben). Auch im Kleinhandel galt für die Juden eine bestimmte, ihrer zahlenmäßigen Stärke entsprechende Norm, wobei ihnen der Handel mit bestimmten Waren: mit Mehl, Viehfutter, Obst und Heizmaterial untersagt blieb; nach Ablauf einer Frist von sechs Jahren sollten überdies jüdische Handwerker christliche Gesellen nicht mehr beschäftigen dürfen.

Durch den zehn Jahre währenden Kampf zermürbt, mußten sich die Juden mit dieser an Stelle der noch vor kurzem geltenden Emanzipationsurkunde getretenen Verfassung wohl oder übel abfinden. Nachdem sich aber die jüdische Gemeinde von dem Boden des Kampfes ums Recht einmal hatte abdrängen lassen, mußte sie auf dem Wege der Konzessionen unaufhaltsam weitergehen. Am nachgiebigsten zeigte sie sich in der Frage ihrer Selbstverwaltung. Der Senat, der nicht gezögert hatte, den Juden das Recht, sich an der Stadtverwaltung zu beteiligen, rücksichtslos zu verweigern, nahm für sich selbst das Recht in Anspruch, in die jüdische Selbstverwaltung einzugreifen und sie zu kontrollieren. Laut dem von ihm bestätigten Gemeindestatut unterstand nämlich der Gemeindevorstand einem vom Senat bestellten Kommissar, und auch die Vorstandsmitglieder selbst wurden aus der Zahl der vorgeschlagenen Kandidaten vom Senat ernannt; ohne Zustimmung des Kommissars sollten die Beschlüsse des Vorstandes keine Gültigkeit haben; diese Beamtenkontrolle erstreckte sich nicht nur auf die wirtschaftlichen Angelegenheiten der Gemeinde, sondern auch auf die das religiöse Leben betreffenden Beschlüsse, die auf ihre Übereinstimmung mit den Staatsgesetzen hin zu prüfen waren. Zu welch ungeheuerlichen Konsequenzen die obrigkeitliche Einmischung führen mußte, zeigte sich alsbald, nach der Spaltung der Gemeinde in Orthodoxe und Re-

formisten (unten, § 12): jede der Parteien rief den Beistand des Senats an und zog so in die geistigen Kämpfe innerhalb des Judentums eine Macht hinein, die ihm grundsätzlich feind war. Als sich der Reformationskampf besonders zugespitzt hatte (1839), stand der Senat nicht an, im Tone einer unfehlbaren Autorität zu erklären: „Der Senat wird stets bereit sein, allem demjenigen entgegenzutreten, was die Gewissen gläubiger Israeliten mit Recht verletzen und ihren hergebrachten Gottesdienst stören und hindern könnte, hingegen auch was für die wahre und wesentliche religiöse Bildung durch die Fortschritte der Zeit geboten ist, an seinem Teil zu befördern". Das Frankfurter Bürgertum, das die Juden ihrer Bürgerrechte beraubt hatte, maßte sich unwidersprochen das Richteramt in innerjüdischen Religionsstreitigkeiten an — so tief waren die „israelitischen Bürger" gesunken! Sie selbst freilich waren sich dessen kaum bewußt. Glaubte doch damals einer der besten Vertreter der Frankfurter Gemeinde, der Geschichtsschreiber Jost, eine solche Ordnung als „durchaus zweckmäßig" bezeichnen zu können.

Die Feinde der jüdischen Gleichberechtigung, die in Frankfurt erst nach einem zehnjährigen Kampf ans Ziel gelangten, errangen den gleichen „Sieg" in den anderen freien Städten fast ohne Kampf. Die Frankfurter Juden konnten sich immerhin auf das juristische Argument stützen, daß ihnen die Gleichberechtigung von der gesetzmäßigen, durch den Großherzog Dalberg repräsentierten Gewalt zuerkannt worden sei; in Hamburg, Lübeck und Bremen war hingegen die Gleichberechtigung ein unmittelbares Ergebnis der französischen Okkupation gewesen und ihr Weiterbestand konnte daher mit formellen Gründen auf dem Boden der Bundesakte nicht gut verfochten werden. Die Ersetzung der Präposition „in" durch „von" im Artikel 16 dieser Akte wurde in diesen Städten den Juden zum Verhängnis: sie mußten sich in den „Urzustand" zurückversetzen lassen. In *Hamburg* wurde die jeweilige Richtung der Politik von der christlichen Kaufmannschaft bestimmt, die nach einem treffenden Worte Börnes die Juden nicht deshalb haßte, „weil sie es verdienen, sondern weil sie verdienen". Dies war auch der Grund, weshalb die dortige jüdische Bevölkerung, die über 7000 Seelen stark war, hauptsächlich unter der Eindämmung ihrer *wirtschaftlichen* Tätigkeit zu leiden hatte. Den Hamburger Juden war es verboten, sich in den geschlossenen Handwerken sogar als Gesellen oder Lehrlinge zu betätigen sowie Klein-

handel mit Lebensmitteln und namentlich Hausierhandel zu treiben; überdies durften sie in bestimmten Stadtvierteln weder Wohnsitz nehmen noch Immobilien erwerben. Ebenso wie zum Schneider- und Schusterhandwerk war den Juden der Zutritt auch zu den freien Berufen verwehrt: die jüdischen Juristen wurden nicht zur Rechtsanwaltschaft zugelassen und die Ärzte in ihrer Praxis stark behindert. Die antijüdischen Straßenkundgebungen im Jahre 1819, die auch Hamburg nicht erspart geblieben waren, gaben den Reaktionären den erwünschten Vorwand zur Rechtfertigung der ungeheuerlichen Rechtsverweigerung: den Juden, so hieß es, sei das gleiche Recht schon darum vorzuenthalten, weil das Volk gegen sie eingenommen sei. Als es im Jahre 1830 unter der Einwirkung der französischen Julirevolution in Hamburg zu Volksunruhen kam, die von Überfällen auf die Juden begleitet waren, erblickten die Judenhasser hierin eine neue Stütze für die von ihnen befürwortete Politik. Im Jahre 1834 suchte eine Gruppe jüdischer Honoratioren mit dem jungen Publizisten Gabriel Riesser an der Spitze beim Hamburger Stadtrat um Zulassung der Juden zum Handwerk und zur Rechtsanwaltschaft nach; um einen Grund mehr für die Ablehnung der Petition zu haben, provozierte nun die Bürgerschaft einen Zusammenstoß zwischen Christen und Juden zunächst in einem Kaffeehaus, dann auch auf der Straße (1835), und erklärte sodann, daß die Revision der Judengesetze bis zum Wiedereintritt der Ruhe vertagt bleiben müsse. In dieser Knechtschaft mußte eine der bedeutendsten jüdischen Gemeinden Deutschlands bis zur Revolution von 1848 schmachten.

Am entschlossensten rückten die beiden anderen Hansestädte, *Lübeck* und *Bremen* den Juden zu Leibe. Auf diesem ihnen bis in die Zeit der französischen Okkupation hinein verwehrten Gebiet machte man ihnen sogar das Niederlassungsrecht streitig. Der Lübecker Senat zögerte nicht, die zweideutige Fassung des einschlägigen Artikels der Wiener Bundesakte zu seinen Gunsten auszulegen, und befahl im September 1815 den 66 jüdischen Familien, die sich in Lübeck „eigenmächtig" angesiedelt hätten, die Stadt zu räumen. Als sich die Juden, auf ihr wohlerworbenes Recht pochend, dem unmenschlichen Befehl widersetzten, ließen die Behörden ihre Läden versiegeln und die Waren konfiszieren (1816). Die Unglücklichen mußten sich fügen und zogen nach dem benachbarten Dorfe Moisling, aus dem sie zum größten Teil zugewandert waren. In der Stadt selbst durfte nur eine geringe

Anzahl von privilegierten Familien verbleiben. In ähnlicher Weise löste auch die freie Stadt Bremen die „Judenfrage".

§ 4. Der Triumph der Reaktion in Preußen (1815—1830)

An der Spitze der deutschen Reaktion marschierte Preußen. Dieses Land einer hochentwickelten geistigen Kultur hatte stets eine Neigung für die niedrigsten Formen der politischen Kultur. Es war gleichsam die geschichtliche Mission des führenden deutschen Staates, ein Hort des Absolutismus und später der engherzigsten unter den monarchistischen deutschen Verfassungen zu sein. Selbst die geistige Kultur kam hier den Bestrebungen der Reaktion nicht selten auf halbem Wege entgegen. War doch die neubegründete Berliner Universität die Geburtsstätte jener Ideologie des christlich-deutschen Staates, die Deutschland dreißig Jahre lang in ihrem Banne halten sollte. Hier in Berlin ließen von der Universitätskanzel herab (zuweilen auch in den Kanzleien der Ministerien) die reaktionären Schöpfer der „historischen Rechtsschule", Savigny und Eichhorn, ihre Stimme laut werden; von hier aus verbreitete sich die von Professor Rühs ausgegebene Parole des Judenhasses über ganz Deutschland. Die Stimmung der maßgebenden Kreise der Gebildeten entsprach vollauf der Gesinnung des Königs Friedrich Wilhelm III., der sich nach dem siegreichen Befreiungskriege auch von allen liberalen Versprechungen befreit glaubte, die er seinem Volke früher, in den Jahren der Erniedrigung und der Not, hatte geben müssen. Als die Preußen vor der „großen Völkerschlacht" standen, spornte der König ihren Eifer durch das Gelöbnis an, nach Beendigung des Krieges eine parlamentarische Verfassung einzuführen; nachdem jedoch der Krieg zu Ende war, wurde die Einlösung des Versprechens immer wieder hinausgezögert, bis man sich endlich zur Einführung der vorwiegend aus Vertretern des Adels und der Geistlichkeit zusammengesetzten Provinziallandtage entschloß, eines elenden Zerrbildes der verheißenen Volksvertretung (1823). Ein treuer Schirmherr der Heiligen Allianz, verteidigte Friedrich Wilhelm als Selbstherrscher die Interessen der Monarchie gegen das Volk und als Oberhaupt eines „christlichen Staates" die Interessen des Christentums gegen das Judentum.

Die Juden bekamen denn auch gar bald den Druck der Reaktion doppelt zu spüren: als preußische Bürger und als Juden. Das liberale

Juden-Edikt von 1812 (Band VIII, § 30), das dem bedrängten König des zusammengeschrumpften Preußen abgerungen worden war, erschien dem zum Mitglied der Heiligen Allianz gewordenen Gebieter des erweiterten Preußen als eine lästige Fessel. Der 1815 erneut aufgerichtete Staat hatte nämlich nicht nur die an Napoleon verlorenen Provinzen zurückerhalten, sondern auch manche Gebiete neu erworben: Teile von Sachsen, vom Landbereiche des Herzogtums Warschau und des Königreichs Westfalen sowie die Rheinlande. Nach der Volkszählung von 1816 belief sich die Gesamtzahl der jüdischen Bevölkerung Preußens auf 123 823 Seelen[1]). Mit dem Fortschritt der Restauration wurde ihr Los immer unsicherer. Die den preußischen Juden vom regierenden König seinerzeit verliehene Gleichberechtigung kurzerhand wieder abzuerkennen, ging allerdings wegen des den status quo garantierenden Artikels 16 der Bundesakte nicht an. Es blieb nichts anderes übrig, als das Gesetz zu umgehen. So statuierte denn die preußische Gesetzgebung durch eine Reihe von seit 1816 ergangenen und durch das zusammenfassende Dekret von 1830 bestätigten Entscheidungen einen prinzipiellen Unterschied zwischen alten und neu erworbenen Gebietsteilen: während in jenen das Emanzipationsedikt von 1812 seine Gültigkeit behielt, sollte in diesen die Rechtslage fortbestehen, in der die Juden durch die Angliederung dieser Gebiete an Preußen überrascht worden waren. Da nun aber die neu angegliederten Territorien ehedem dem Besitzstand verschiedener Staaten angehört hatten und auf Grund weit voneinander abweichender Gesetze, von den mittelalterlichen sächsischen angefangen bis zu den liberalen französischen, verwaltet worden waren, so stand nunmehr das Leben der Juden in Preußen unter der Herrschaft von nicht weniger als

[1]) Gegen Ende des hier behandelten Zeitraumes stieg diese Zahl beträchtlich: nach der Zählung von 1847 gab es im preußischen Herrschaftsbereiche bereits 206 050 Juden. Hiervon lebten in der Provinz Posen 79 575, in der Mark Brandenburg 43 656, in Schlesien 28 606, in der Rheinprovinz 27 570, in Westfalen 14 405, in Pommern 7716 und in der Provinz Sachsen 4522. Beruflich waren die Juden folgendermaßen gegliedert: von je 1000 Erwerbstätigen waren 431 im Handel tätig, 193 im Handwerk, 101 im Gesindedienst, 47 pro mille waren Gast- und Schankwirte, 42‰ Tagelöhner, 27‰ Rentiers, ebenso viele widmeten sich der Wissenschaft, 13‰ waren im Kommunaldienst angestellt, 10‰ befaßten sich mit Landwirtschaft, 22‰ mit verschiedenen anderen Berufen und 87‰ waren ohne bestimmten Beruf. Die jüdische Bevölkerung von Berlin war inzwischen (bis 1847) auf 8000 Seelen angewachsen; der Berliner Gemeinde folgte ihrer zahlenmäßigen Stärke nach die jüdische Bevölkerung von Posen (7300), Breslau (6000), Danzig (4000) und Königsberg (1600).

achtzehn verschiedenen Rechtssystemen. Während sie in der einen Provinz als „Staatsbürger" galten und sich fast sämtlicher Bürgerrechte erfreuten, waren sie in der anderen nur mehr oder weniger geduldete „Schutzgenossen", denen zuweilen sogar die Freizügigkeit und Gewerbefreiheit vorenthalten wurde. Man unterschied echt preußische Juden, für die das Gesetz von 1812 galt, ferner französisch-preußische, westfälisch-preußische, polnisch-preußische (im Gebiet von Posen) usf. In den Provinzen, die einen Bestandteil des Königreichs Westfalen gebildet hatten und deren jüdische Bevölkerung von König Jérôme emanzipiert worden war, glaubte man den Juden das gleiche Recht kraft der Bundesakte grundsätzlich nicht vorenthalten zu können, stand aber nicht an, es nach und nach zu untergraben: wiewohl man den dortigen jüdischen Gemeinden die ihnen ehedem in der Form der Konsistorialverfassung zuerkannte Autonomie genommen hatte, verweigerte man ihnen das Recht, sich im Provinziallandtag vertreten zu lassen. In den von Frankreich abgetretenen Rheinlanden (Köln, Koblenz, Aachen usw.) verfügte die preußische Regierung über eine gesetzliche Handhabe zur Vereitelung der Gleichberechtigung: zur Zeit der Annexion war hier nämlich noch das „schändliche Dekret" Napoleons vom Jahre 1808 in Kraft gewesen, wonach die Emanzipation für die Dauer von zehn Jahren ruhen sollte (Band VIII, § 23); als im Jahre 1818 diese Frist abgelaufen war, beschränkte sich nun die preußische Regierung darauf, die Wirkungsdauer des Dekrets auf unbestimmte Zeit zu verlängern. So sehr auch das Regime Napoleons den preußischen Machthabern verhaßt gewesen war, zögerten sie nicht, die schlimmsten Auswüchse seines Despotismus, die ja ganz nach ihrem Geschmack waren, aufs liebevollste zu hegen.

Von etwa zwanzig „Judenverfassungen" beherrscht, war die preußische Judenheit zugleich auf ebensoviele Gefängniszellen verteilt. Wurde doch für die jüdischen Landesbewohner die Bestimmung erlassen, daß sie aus einer Provinz Preußens in eine andere, „woselbst eine abweichende Judenverfassung besteht", nicht übersiedeln durften (18. Februar 1818), so daß sie gewissermaßen an ihren jeweiligen Wohnbezirk gefesselt waren. Die Hauptsorge des Preußenkönigs und seiner Regierung galt aber der Neuregelung der Verhältnisse der Juden innerhalb der preußischen Stammlande selbst. Noch lastete auf dem christlichen Gewissen der Regierenden eine schwere Sünde: das Emanzipationsedikt von 1812. Der leichtfertig erlassene Freiheitsbrief

sollte um jeden Preis widerrufen, andererseits jedoch der Anschein aufrechterhalten werden, daß man den durch die Bundesakte eingegangenen Verpflichtungen in bezug auf den status quo voll Genüge leiste. Die liberalen Staatsmänner der verflossenen Ära, wie Hardenberg oder Wilhelm von Humboldt, hatten nach dem Wiener Kongreß ihren Einfluß bei Hofe eingebüßt und mußten ihre Ministersitze an entschiedene Reaktionäre abgeben. Als nun die preußische Regierung im Jahre 1816 die Frage in Erwägung zog, ob das liberale Edikt von 1812 auch fernerhin zur Anwendung kommen solle, wurde diese Frage von drei Ministern ohne Bedenken verneint. Der Innenminister Schuckman suchte in seinem „Votum" zu beweisen, daß das in Frage stehende Edikt mit den von der Heiligen Allianz gutgeheißenen „christlichen Regierungs-Grundsätzen" unvereinbar sei: es dürfe z. B. nicht geduldet werden, daß die Juden unbehindert Grundbesitz erwarben, da sie sich auf diese Weise den Weg in die höheren christlichen Kreise bahnen könnten. „Es gibt gewiß rechtliche und achtbare einzelne Juden — so führte der Minister weiter aus — und ich kenne dergleichen selbst; aber der Charakter dieses Volkes im ganzen ist doch noch fortwährend aus niederträchtiger Eitelkeit, schmutziger Habsucht und listiger Gaunerei zusammengesetzt, und es ist unmöglich, daß ein Volk, welches mit Nationalgeist sich selber achtet, sie für seinesgleichen achten kann. Wollte man dies erzwingen, so würde man entweder die Nation (die deutsche) zu ihnen herabwürdigen oder die Nichtachtung geht in Haß und Verfolgung über, wie sie sich schon merklich in dem Verlangen nach der erbärmlichen Posse ‚Unser Verkehr' (s. oben, § 2) ausgesprochen hat". Aus gleichen Erwägungen sprach sich der Vertreter des Finanzministeriums, Wohlfahrt, in dem von ihm abgegebenen Votum für die folgenden Grundsätze aus: „Es wäre zu wünschen, wir hätten gar keine Juden im Lande. Die wir einmal haben, müssen wir dulden, aber unablässig bemüht sein, sie möglichst unschädlich zu machen. Der Übertritt der Juden zur christlichen Religion muß erleichtert werden, und mit dem sind alle staatsbürgerlichen Rechte verknüpft. Solange der Jude aber Jude bleibt, kann er keine Stellung im Staate einnehmen, in welcher er als Repräsentant der Regierung über christliche Staatsbürger gebieten würde". Das Edikt von 1812, meinte Wohlfahrt, dürfe allein für jene „Klasse" von Juden in Geltung bleiben, die auf jede Art Handel verzichtet hätten und „bürgerlichen Gewerben" nachgingen, wie etwa der Wissenschaft,

der Kunst, der Landwirtschaft und der Fabrikindustrie; hingegen sollten alle übrigen Juden in ihren Rechten beschränkt und zur Entrichtung einer Sondersteuer, des „Schutzgeldes", angehalten werden, ein Vorschlag, der auf die Wiederherstellung des berüchtigten „Schutzjudentums" hinauslief und nur einer kleinen Gruppe gewisse Vorrechte zuerkannt wissen wollte.

Zwar führten diese bureaukratischen Projekte nicht direkt zur Aufhebung des Emanzipationsediktes, doch waren die in ihnen zum Ausdruck gebrachten Tendenzen von entscheidendem Einfluß auf das ganze weitere Verhalten der Regierung in der jüdischen Frage. Durch gekünstelte Interpretation des Gesetzes, durch auf dem Verwaltungswege erlassene Rundschreiben und provisorische Bestimmungen wurde die Gleichberechtigung gleichsam stückweise zunichte gemacht. Die Aufräumungsarbeit begann mit der exponiertesten Position, mit der Verweigerung der politischen Rechte, die im Emanzipationsedikt selbst erst für die Zukunft in Aussicht gestellt waren (Band VIII, § 30). Gesuche von jüdischen Bewerbern um ein Staatsamt, selbst von solchen, die in der Armee Dienst getan hatten, wurden systematisch abgelehnt. Überaus charakteristisch ist der folgende Bescheid: „Wenn auch der mosaische Glaubensgenosse (es folgt der Name) durch die freiwillige Teilnahme an den Feldzügen 1813/14 gleiche Ansprüche auf die Versorgung im Staatsdienst erworben hat, kann er jedoch solche des jüdischen Glaubens wegen nicht geltend machen". Verletzende Beschränkungen galten überdies für die Vertreter der freien Berufe: jüdische Juristen hatten keinen Zutritt zum Anwaltsstand und jüdische Ärzte durften im Kommunaldienst nicht angestellt werden. Zu den Magistraten wurden hingegen die Juden schon seit langem zugelassen, doch sprach man ihnen das Recht ab, das Bürgermeisteramt zu bekleiden, und zwar mit der Begründung, daß zu diesem Amte „nur diejenigen fähig sind, welche sich zur christlichen Religion bekennen". Am rücksichtslosesten setzte sich die Regierung über jene Bestimmungen des Ediktes hinweg, die den Juden den Weg zu den „akademischen und Schulämtern" geebnet hatten. Die Zahl der Juden mit Hochschulbildung war um diese Zeit bereits recht beträchtlich, und manche von ihnen (so der berühmte Rechtsgelehrte und Hegelianer Gans) gedachten die akademische Laufbahn einzuschlagen. Die Regierung witterte Gefahr und beeilte sich, die mißliebigen Artikel zu widerrufen. Im Jahre 1822 wurde kundgetan, daß „Seine Majestät der

König die Paragraphen 7 und 8 des Ediktes von 1812, wonach die für Einländer zu achtenden Juden zu akademischen Lehr- und Schulämtern zugelassen werden sollen, wegen der bei der Ausführung sich zeigenden Mißverhältnisse aufgehoben haben". Was unter diesen „Mißverhältnissen" zu verstehen war, ist aus anderen Regierungsverfügungen zu ersehen, in denen unverblümt darauf hingewiesen wird, daß dieser oder jener Kandidat zu einem akademischen Lehramt nicht zugelassen werden könne, solange er sich zum Judentum bekenne.

Der von Regierungs wegen eingeleitete Feldzug gegen die jüdischen Gebildeten, deren Zusammenhang mit dem angestammten Glauben und Volkstum infolge der allgemeinen Kulturkrise bereits ohnedies stark gelockert war, leistete nur dem Renegatentum Vorschub. Der Übertritt zur Kirche wurde erneut zu einer häufigen Erscheinung, und manche hervorragende geistige Kraft ging dem Volke unwiderbringlich verloren. Um die ganze Schwere solcher Verluste vor Augen zu führen, genügt es, auf die vier Namen: Börne, Heine, Gans und Marx hinzuweisen, von denen die ersten drei sich in diesen Jahren (1818—1825) selbst taufen ließen, während der letzte von seinen Eltern der Taufe zugeführt wurde. Mehr noch als alle Zweckmäßigkeitserwägungen gab hierbei in den Kreisen der jüdischen Gebildeten das Bestreben den Ausschlag, sich in den Besitz eines „Entreebilletts zur europäischen Kultur" zu setzen, wie Heine den Taufakt gekennzeichnet hat. Mit erzwungenen Taufen allein wollten sich indessen die Gebieter des „christlichen Staates" nicht zufriedengeben: es lag ihnen daran, auch aufrichtige Proselyten zu gewinnen. Zu diesem Zwecke wurde in Berlin im Jahre 1822 nach dem Vorbild der englischen Bibelgesellschaft eine „Gesellschaft zu Beförderung des Christentums unter den Juden" ins Leben gerufen. In Anbetracht ihres „löblichen Endzweckes" nahm der König die neu begründete Gesellschaft unter sein Ehrenprotektorat. Dieser Zweck war in den Satzungen der Gesellschaft dahin umschrieben, daß jüdische Proselyten durch überzeugende Predigt und nicht etwa durch Verheißung irdischer Güter gewonnen werden sollten. In Wirklichkeit war es indessen den tauflustigen Juden am allerwenigsten um die „himmlische" Gnade, um so mehr aber um irdische Vorteile zu tun. Ein einziges die Rechte der Juden schmälerndes königliches Dekret oder ministerielles Rundschreiben

führte der Kirche mehr „Getreue" zu als die Statuten sämtlicher Missionsgesellschaften zusammengenommen[1]).

Werde Christ oder verharre in deiner Absonderung! — dies war die Wahl, vor die die preußische Regierung nunmehr den Juden gestellt hatte. Sie legte keinen Wert mehr auf jene ehedem systematisch geförderte Assimilation, die Deutsche jüdischer Konfession züchtete. Sie hatte die Schwäche des gebildeten Juden, sein Bestreben, die angestammte Nationalität zu maskieren und als Volldeutscher zu erscheinen, durchschaut und machte sich nun diese Schwäche zunutze. Bezeichnend hierfür sind die folgenden zwei Verfügungen. Im Jahre 1815, als die von Hardenberg geleitete Regierung noch an der Politik der „Verschmelzung" festhielt, wurde angeordnet, daß in den Pässen der jüdischen Bürger das Wort „Jude" durch die Bezeichnung „alttestamentlicher" oder „mosaischer Glaubensgenosse" ersetzt werde, d. h. durch jene „feineren" Umschreibungen, die dem Geschmack der damaligen jüdischen Fortschrittler aus dem Kreise um Friedländer entsprachen. Zwanzig Jahre später erging aber im Namen des Königs eine direkt entgegengesetzte Verfügung, wonach man im amtlichen Schriftverkehr von ähnlichen umschreibenden Wendungen Abstand nehmen und sich von neuem der einfacheren Bezeichnungen „Jude", „jüdische Religion" u. dgl. bedienen solle (1836). Die germanisierten Juden empfanden diesen Erlaß als schmerzliche Kränkung, und ein Berliner Fabrikant namens Mayer wandte sich an den König mit der flehentlichen Bitte, „ihn und seine Glaubensgenossen vor unverschuldeter Geringschätzung zu schützen". Der Bescheid des Königs lautete dahin, daß er mit dem beanstandeten Erlaß keineswegs eine Ehrverletzung beabsichtigt, sondern lediglich die Ersetzung der neumodischen Weitschweifigkeit durch die ältere und präzisere Ausdrucksweise bezweckt habe, und auch dies nur im amtlichen Sprachgebrauch. Die preußischen Staatsbeamten legten indessen die königliche Verordnung in erweiterndem Sinne aus, und es wurde Brauch, selbst bei gericht-

[1]) Der amtlichen Statistik zufolge ließen sich in Preußen in den Jahren 1812 bis 1846 insgesamt 3770 Juden taufen. Die schwersten Verluste erlitten durch die Taufen die drei großen Gemeinden von Berlin, Breslau und Königsberg. Viele Juden führten ihre minderjährigen Kinder der Taufe zu in der alleinigen Absicht, ihnen bessere Chancen für die Zukunft zu sichern. Die durch die Abtrünnigkeit verursachte Einbuße wurde jedoch durch den natürlichen Zuwachs der jüdischen Bevölkerung (über 80 000 Seelen in dem gleichen Zeitraum) mehr als zwanzigfach kompensiert.

lichen Vorladungen dem Namen des jüdischen Adressaten in demonstrativer Weise das Prädikat „Jude" vorauszuschicken. Die Beschwerden der Gekränkten veranlaßten den Justizminister, in einem besonderen Runderlaß zu erklären, daß die Anredeform „Jude" ebenso ungereimt sei wie etwa „Christ" oder „Türke", daß aber in amtlichen Schriftstücken, in denen es auf die Kenntlichmachung der Konfession ankomme, Bezeichnungen wie „Jude" oder „jüdische Religion" durchaus am Platze seien. „Dieser uralte Volksname — so ließ sich der Minister vernehmen — ist jedenfalls ehrwürdiger und treffender als der ‚mosaischer, alttestamentlicher Glaubensgenosse' und wie die Erfindungen der neueren Zeit alle heißen mögen, deren Gebrauch, weit entfernt, etwas Höheres auszudrücken, nur verletzend ist, da kein Jude und überhaupt kein vernünftiger Mensch zugeben wird, in der Benennung ‚Jude' liege etwas, was man zu umschreiben nötig habe". Obzwar in dieser Bemerkung des Justizministers die verletzende Nebenbedeutung des Wortes „Jude" unbeachtet geblieben war, bedeutete sie, soweit sie aufrichtig gemeint war, eine gerechte Verurteilung der Leisetreterei, die in den assimilierten Kreisen der deutschen Judenheit an der Tagesordnung war.

In anderen Regierungsverfügungen trat hingegen unverkennbar die Absicht zutage, die äußeren Kennzeichen der Juden aufrechtzuerhalten, und zwar aus den gleichen Gründen, aus denen man ihnen im Mittelalter das berüchtigte „Judenabzeichen" aufgezwungen hatte. Durch die Kabinettsbefehle von 1828 und 1836 wurde es ihnen untersagt, jüdische Vornamen durch christliche zu ersetzen oder Neugeborenen christliche Namen zu geben, wobei die Polizei angewiesen wurde, mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln diesem „Unfug" zu steuern. Die die Assimilation anstrebenden Juden regten sich freilich weniger über das dem ergangenen Verbot zugrunde liegende mittelalterliche Motiv als darüber auf, daß sie sich nun in der unangenehmen Lage sahen, statt etwa auf den schönen Namen „Moritz" wieder auf den altväterischen „Moses" zu hören. Zu ihrem Glück stieß man bei der Durchführung der Verordnung auf eine unüberwindliche Schwierigkeit: auf die Tatsache, daß Christen wie Juden ihre Namen zum Teil aus einer gemeinsamen Quelle, der Bibel, schöpften. In einer speziellen Untersuchung über die „Namen der Juden" (1837) wies der Gelehrte Zunz nach, daß sich im Laufe der mittelalterlichen und neueren Geschichte die Unterschiede zwischen christlichen und jüdi-

schen Namen vielfach bis zur Unkenntlichkeit verwischt hätten. Daraufhin schränkte die Regierung das erlassene Verbot dahin ein, daß den jüdischen Neugeborenen lediglich solche Namen nicht gegeben werden dürften, die unmittelbar mit der christlichen Tradition zusammenhingen, wie etwa Peter, Baptist, Christian, Christoph u. dgl. (1841).

Eine konsequent reaktionäre Haltung nahm die Regierung in bezug auf die jüdische Religionsgemeinde ein (von einer Gemeinde anderer Art konnte damals überhaupt nicht die Rede sein). Wiewohl sich die Regierung trotz des im Edikt von 1812 gegebenen Versprechens um die Reorganisation der Gemeinde nicht im geringsten kümmerte und diese nicht als juristische Person anerkennen wollte, stand sie nicht an, sich in rücksichtslosester Weise in die inneren Gemeindeangelegenheiten einzumischen, ja sogar die religiöse Gesinnung der Juden zu überwachen. Als in Berlin und einigen anderen Städten die jüdischen Fortschrittler, von der damaligen Reformbewegung mitgerissen, an die Reformierung des synagogalen Gottesdienstes gingen und neben der deutschen Predigt die Konfirmation der Jugend einführten (unten, § 11), beeilte sich Friedrich Wilhelm III. einzuschreiten und die Partei der Orthodoxen, der Hüter der Tradition, zu ergreifen. Die aus diesem Anlaß im Jahre 1823 ergangene Kabinettsorder war in einem auffallend schroffen Tone gehalten: „Veranlaßt durch die anliegende Vorstellung eines Teiles der hiesigen (Berliner) jüdischen Gemeinde — so hieß es im königlichen Befehl — bestimme ich hierdurch wiederholentlich, daß der Gottesdienst der Juden nur in der hiesigen Synagoge und nur nach dem hergebrachten Ritus, ohne die geringste Neuerung in der Sprache und in den Zeremonien, Gebeten und Gesängen, ganz nach dem alten Herkommen gehalten werden soll. Ich verpflichte Sie (die zuständigen Beamten), ganz besonders hierauf zu halten und durchaus keine Sekten unter der Judenschaft in meinen Staaten zu dulden". Auf Grund dieser Instruktionen untersagten die Behörden den Rabbinern die Predigt in deutscher Sprache, obwohl diese bereits zur Umgangssprache der deutschen Juden geworden war; verboten wurde auch die nach protestantischem Vorbild eingeführte Konfirmation der Dreizehnjährigen mit der Begründung, daß „dieser Religionsgebrauch dem Judentum nicht angehört". So lief denn die Weisheit der preußischen Regierung darauf hinaus, einerseits die Juden in die Kirche zu zerren, andererseits das

alte Fundament der Synagoge zu festigen. Indessen trat hierin keineswegs ein Widerspruch, sondern im Gegenteil die Konsequenz einer stumpfsinnigen Reaktion zutage, die es in ihrer grenzenlosen Furcht vor jeder Neuerung und Fortentwicklung als ihren ureigentlichen Beruf erachtete, in ihrem ganzen Wirkungsbereiche eine Stütze der alten Lebensordnung und der herkömmlichen Frömmigkeit zu sein.

In vollem Einklang mit dem von ihr befolgten System untersagte die preußische Regierung im Jahre 1819 auch noch die Unterweisung christlicher Kinder in den von Juden ins Leben gerufenen Simultanschulen. Voller Trauer mußte der Leiter der Berliner „Freischule", der bekannte Schriftsteller Lazarus Bendavid, zusehen, wie die von ihm gehegte Hoffnung, durch die Vermittlung der Schule die jüdische und christliche Jugend einander näherzubringen (Band VIII, § 34), in ein Nichts zerrann.

§ 5. *Das Abflauen der Reaktion und der Kampf um die Gleichberechtigung (Riesser)*

Wie in ganz Deutschland, so wütete die Reaktion auch in Preußen am heftigsten in der ersten Hälfte dieser Epoche, bis zum Jahre 1830. Mit dem Ausbruch der Julirevolution in Frankreich, die in die stickige politische Atmosphäre Europas einen frischeren Luftzug brachte, trat die Reaktion, zunächst allerdings nur im *öffentlichen Leben*, den Rückzug an. Das Phantom des christlichen Staates verblaßte, die Völker begannen sich gegen die ihnen feindliche „Heilige Allianz" der Regierungen aufzulehnen, und unaufhaltsam schritt die Sammlung der Kräfte für die Umwälzung von 1848 fort. Auch in der deutschen Judenheit regte sich neues Leben. Die unterwürfigen Bittsteller und Apologeten der verflossenen Epoche traten vor den neu erstandenen stolzen und mutigen Kämpfern ums Recht zurück. Neben das „junge Deutschland" stellte sich das junge Israel. In denselben Jahren, in denen der Führer Jungdeutschlands, Ludwig Börne, in seinen „Briefen aus Paris" die deutsche Bastille unter Feuer nahm, stürzte sich der Führer Jung-Israels, *Gabriel Riesser*, in den Kampf gegen die Reaktion für Ehre und Freiheit der Juden. Die Emanzipation wurde für Riesser gleichsam zur prophetischen Mission.

Aus Hamburg, der Stadt der judenfeindlichen Bürgerschaft, gebürtig[1]), bekam Riesser (1806—1863) die ganze Schwere der Rechtlosigkeit schon bei seinem Eintritt in das öffentliche Leben zu spüren. Ein hochbegabter Jurist, der es in der akademischen wie in der forensischen Laufbahn gleich weit hätte bringen können, stieß er nach Beendigung seiner Universitätsstudien auf die ihm den Weg versperrenden antijüdischen Gesetze: er wurde weder zur Rechtsanwaltschaft, noch zu einem akademischen Lehramt zugelassen. Der in deutschen Schulen erzogene Jüngling, der sich für die erhabensten Ideale der europäischen Kultur begeisterte und dessen Seele von unzähmbarem Freiheitsdrang erfüllt war, empfand diese Zurücksetzung als einen Schlag ins Gesicht. So leistete er denn schon im vierundzwanzigsten Lebensjahr den Hannibalschwur, nicht eher zu ruhen, bis der Kampf um die jüdische Gleichberechtigung siegreich zu Ende geführt sein würde. Zum Anwaltberuf nicht zugelassen, widmete er sich einer viel edleren Aufgabe: er wurde zum Anwalt des unterdrückten Volkes und zum Wegweiser im Kampf um die Emanzipation. Seine Grundüberzeugungen legte Riesser zuerst in der Schrift: „Über die Stellung der Bekenner des Mosaischen Glaubens in Deutschland" (1830) nieder und sodann in der Abhandlung: „Verteidigung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden gegen die Einwürfe des Herrn Doktor Paulus" (1831). In seiner Erstlingsschrift rief Riesser zum Kampf gegen den Judenhaß im Namen der höchsten Ideale der Menschlichkeit auf, deren Endsieg über die reaktionäre Ideologie des deutsch-christlichen Staates für ihn von vornherein feststand. Er regte an, allenthalben Vereine zu begründen, die durch Druck auf die Regierung und die öffentliche Meinung für die Herbeiführung der Gleichberechtigung wirken sollten. Zugleich verurteilte er aufs schärfste den von einem Teil der Judenheit in der Emanzipationsfrage vertretenen materialistischen Standpunkt, die Taufen um der Karriere willen, diese „Vernunftehen mit der Kirche", wie er sie bezeichnete, und insbesondere die Gepflogenheit der um das Glück ihrer Nachkommenschaft besorgten jüdischen Eltern, ihre minderjährigen Kinder der Kirche zuzuführen. Für diesen feigen Verrat am schwer bedrängten Judentum hatte Riesser

[1]) Er war ein Enkel des berühmten Rabbiners von Hamburg-Altona Raphael Kohen, eines Einwanderers aus Litauen, der in Deutschland die Mendelssohnsche Aufklärung mit der gleichen Schärfe bekämpfte wie in seinem Geburtslande den Chassidismus.

nichts als Verachtung übrig. Die Jugend aber feuerte er zum Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit an: „Nach der bürgerlichen Freiheit, schrieb er, müssen auch alle, die sie schmerzlich vermissen, müssen wir Jüngeren insbesondere, die Söhne eines Jahrhunderts, dessen Atem die Freiheit ist, unablässig streben durch Wort und Tat . . . Der Glaube an die Macht und an den endlichen Sieg des Rechtes und des Guten ist *unser* Messiasglaube: laßt uns fest an ihm halten!"

Über seine Stellung zu der *nationalen* Seite der jüdischen Frage sprach sich Riesser in der gegen den Heidelberger Theologen Paulus (oben, § 2) gerichteten Streitschrift aus. Dieser war nämlich im Jahre 1830 in einem „Die jüdische Nationalabsonderung" überschriebenen und „allen deutschen Staatsregierungen und landständischen Versammlungen" gewidmeten Buch erneut gegen das Judentum zu Felde gezogen. Er suchte zu beweisen, daß man die Juden, solange sie an ihren religiösen Gesetzen, die zugleich nationale seien, unentwegt festhielten, als eine abgesonderte Nation zu betrachten habe, deren Angehörige wohl als geduldete „Schutz-", nicht aber als vollwertige „Staatsbürger" gelten könnten. Die Antwort, die Riesser hierauf erteilte, war die erwähnte leidenschaftliche Philippika, die er seinerseits den „gesetzgebenden Versammlungen Deutschlands" widmete. Die jüdische Frage, so führte er aus, sei ausschließlich eine Frage der Gewissensfreiheit, des Rechts, sich zur angestammten Religion zu bekennen, ohne die Maske des herrschenden fremden Glaubens vorbinden zu müssen. Gewiß treffe es zu, daß man nicht zwei Nationen zugleich angehören, Bürger zweier Staaten sein könne. „Aber wo ist denn der andere Staat (neben dem deutschen), gegen den wir Pflichten zu erfüllen haben? Wo ist das andere Vaterland, das uns zur Verteidigung ruft? Uns vorzuhalten, daß unsere Väter vor Jahrhunderten oder vor Jahrtausenden eingewandert sind, ist so unmenschlich als es unsinnig ist. Wir sind nicht *eingewandert*, wir sind *eingeboren*, und weil wir es sind, haben wir keinen Anspruch anderswo auf eine Heimat; wir sind entweder *Deutsche* oder wir sind heimatlos". Mit Entrüstung weist ferner Riesser die von Paulus als „Garantie Deutscher Nationalität" bezeichnete Taufe zurück: „Es gibt nur eine Taufe — so ruft er aus —, die zur Nationalität einweiht: das ist die Taufe des Blutes in dem gemeinsamen Kampf für Freiheit und Vaterland". Das Buch Riessers klingt in eine Verherrlichung des Deutschtums aus: „Die kräftigen Klänge *Deutscher* Sprache, die Gesänge *Deutscher* Dichter

haben in unserer Brust das heilige Feuer der Freiheit entzündet und genährt; der Hauch der Freiheit, der über die *Deutschen* Gaue zog, hat unsere schlummernden Freiheit-Hoffnungen geweckt . . . Wir wollen dem *Deutschen* Vaterlande angehören. Es kann und darf und mag von uns alles fordern, was es von seinen Bürgern zu fordern berechtigt ist; willig werden wir ihm alles opfern — nur Glauben und Treue, Wahrheit und Ehre nicht; denn *Deutschlands* Helden und *Deutschlands* Weise haben uns nicht gelehrt, daß man durch solche Opfer ein *Deutscher* wird!" . . . Die aus Eigennutz angestrebte Assimilation verdammend, verherrlichte so Riesser zugleich ihre kulturellen Errungenschaften, ohne zu ahnen, daß die aus uneigennützigen, idealistischen Beweggründen herbeigesehnte Assimilation für das Judentum nicht weniger gefährlich ist als diejenige, zu der man sich um eines schnöden Lohnes, um der Gleichberechtigung willen hergibt. In der Folgezeit sah Riesser sich veranlaßt, auf das nationale Problem zurückzukommen und sich hierzu mit noch größerer Deutlichkeit zu äußern.

Bald hatte Riesser Gelegenheit, als Verfechter der jüdischen Gleichberechtigung in *Preußen* auf den Plan zu treten. Es war dies zu Beginn der dreißiger Jahre, als die preußische Regierung eine neue Lösung der jüdischen Frage in Erwägung zog. Begründet wurde dieses Projekt in der Flugschrift: „Über das Verhältnis der Juden zu den christlichen Staaten" (Halle 1833), deren Verfasser der Berliner Geheimrat *Streckfuß* war. Der neue Plan lief auf die Einteilung aller Juden in zwei Klassen hinaus: während die Reichen und Gebildeten unter manchen Vorbehalten als „Bürger" gelten sollten, sollte der Rest, insbesondere die große Masse der Kleinhändler, zu einem Sonderstand von selbst in den elementarsten Rechten beschränkten „Schutzjuden" zusammengeschlossen werden. Das diesem Projekt zugrunde liegende Leitprinzip der Verleihung des Bürgerrechts für besondere „Verdienste" erregte bei den Juden schwersten Anstoß, da die beabsichtigte Neuerung in einem *prinzipiellen* Gegensatz zu dem bis dahin nur hin und wieder durchlöcherten Edikt von 1812 stand. Die eindrucksvollste Stimme, die sich gegen den Regierungsplan erhob, war die Riessers, der die angekündigte Maßnahme mit der Aufhebung des Edikts von Nantes verglich. In einer langen Reihe von Artikeln, die er in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Der Jude" (erschien 1832—1833) veröffentlichte, zählte Riesser alle Verbrechen auf, die die preußische

Regierung gegen die durch das Edikt von 1812 gewährleistete Gewissensfreiheit verübt hatte, und kennzeichnete zugleich nach Gebühr die Rechts- und Geschichtsansicht des Vertreters der Regierungsideologie Streckfuß. Gleichzeitig traten dieser Ideologie auch der Geschichtsschreiber *M. Jost* und der Königsberger Arzt *Johann Jacoby* entgegen, der nachmalige radikale Vorkämpfer des konstitutionellen Deutschland. „Solange nur ein Recht dem Juden entzogen wird, bloß weil er Jude ist — so rief Jacoby in seiner Entgegnung aus —, solange bleibt er ein Sklav'". Gleich Riesser forderte auch Jacoby zu einem unermüdlichen Kampfe ums Recht, um „die Gleichheit der jüdischen und christlichen Bürger" auf.

Die Einmütigkeit der jüdischen Publizisten blieb nicht ohne Eindruck auf die preußische Regierung: statt das geplante Reglement im ganzen Lande einzuführen, beschränkte sie sich darauf, es lediglich in den polnischen Provinzen, im Großherzogtum Posen, in Kraft treten zu lassen, wo dichte und noch nicht germanisierte jüdische Massen in der Stärke von etwa 80 000 Seelen ansässig waren. Im Juni 1833 erging eine „Vorläufige Verordnung wegen des Judenwesens im Großherzogtum Posen", die alle dort wohnenden Juden in die zwei Klassen der „Naturalisierten" und der „zur Naturalisation nicht Geeigneten" einteilte. Der ersten Klasse wurden die wohlhabenden Juden von unbescholtenem Lebenswandel zugezählt, soweit sie sich im Geschäftsverkehr der deutschen Sprache bedienten, während alle übrigen der zweiten Kategorie zugeteilt wurden. Den Naturalisierten wurde der Genuß aller Rechte zugesichert, deren sich die Juden Preußens auf Grund des inzwischen freilich stark beschnittenen Gesetzes vom Jahre 1812 erfreuten; die Nichtnaturalisierten mußten sich hingegen eine Schmälerung ihres Niederlassungsrechts und ihrer Gewerbefreiheit gefallen lassen: es wurde ihnen untersagt, sich auf dem platten Lande anzusiedeln, und auch in den Städten hatten die Händler keinen Anspruch, in den Kaufmannsstand aufgenommen zu werden. Andererseits wurden aber den jüdischen Gemeinden Posens die Rechte von „Korporationen" verliehen, die sich unter Staatskontrolle selbst verwalten konnten. Der Militärdienst blieb für die Posener Juden im Gegensatz zu der in den preußischen Stammlanden seit 1812 geltenden Ordnung nach wie vor nicht obligatorisch, doch konnten sie, soweit sie sich in sittlicher und physischer Hinsicht dazu eigneten, als Freiwillige in die Armee aufgenommen werden. Wiewohl die von der neu

ergangenen Verordnung bewilligten Freiheiten überaus kümmerlich waren und in der Fülle der verletzenden Rechtsbeschränkungen völlig verschwanden, glaubten die Posener Juden das jämmerliche Elaborat freudigst begrüßen zu müssen: sie veranstalteten eine feierliche Prozession und zogen durch die festlich beleuchtete Judengasse mit einem prächtig gebundenen, auf einem Samtkissen gebetteten Exemplar des „allergnädigsten" Erlasses. Die preußische Regierung hatte aber die Genugtuung, wenigstens in einem Teil des Staatsgebietes dem von ihr so bevorzugten System der Rubrizierung der Bürger zur Geltung verholfen zu haben . . .

Nach dem Tode Friedrich Wilhelms III. war im preußischen öffentlichen Leben eine freiheitlichere Bewegung zu merken. In den ersten Monaten der Regierung des Königs Friedrich Wilhelm IV. (1840) wiegten sich die liberalen Kreise in der Hoffnung, daß die Staatsverfassung eine Umgestaltung in konstitutionellem Sinne erfahren würde. Auch die Juden blickten zu dem neuen Herrscher, der an die ihm in Berlin und Breslau huldigenden jüdischen Deputationen einige freundliche Worte gerichtet hatte, mit größter Zuversicht empor. Indessen sollten sie sich bald in ihren Erwartungen getäuscht sehen. Der von einem rein christlichen Staate träumende „Romantiker auf dem Throne" vertrat in der Judenfrage einen eigenartigen Standpunkt. Indem er in der Judenschaft nicht nur eine Religionsgemeinschaft, sondern zugleich eine selbständige „Korporation" oder geschichtlich gewachsene Nation erblickte und es für die Pflicht des Staates hielt, dieser sich in autonome Gemeinden gliedernden Nation Entwicklungsfreiheit zu gewähren, zog er aus der richtigen Prämisse den falschen Schluß, daß die in kultureller Hinsicht autonome Judenheit aus dem politischen Leben Preußens, einer Ausdrucksform der christlichen Kultur, völlig ausgeschlossen bleiben müsse: staatsfremd wie sie seien, müßten die Juden nicht nur von den Staatsämtern ferngehalten, sondern auch vom Waffendienst befreit werden, der ja gleichfalls eine politische Funktion sei. Wiewohl Gegenstand geheimer Regierungsberatungen, blieben die Pläne des Königs der Öffentlichkeit nicht unbekannt; die Presse machte dunkle Andeutungen hierüber, und der führenden jüdischen Kreise bemächtigte sich große Unruhe. Die Vorkämpfer der Emanzipation waren empört. Stand doch die Ansicht des Königs, daß das Judentum, historisch betrachtet, eine abgesonderte „Korporation" darstelle, in krassem Widerspruch zu jener

Verleugnung des jüdischen Volkstums, die für die assimilierten jüdischen Kreise den Kernpunkt ihrer Verteidigung der Gleichberechtigung bildete; die praktischen Schlußfolgerungen aus der königlichen Grundauffassung ließen aber die Befürchtungen der jüdischen Wortführer nur allzu begründet erscheinen, daß die Juden, soweit sie nicht als Deutsche, auch nicht als Vollbürger anerkannt werden würden. Durch die Befreiung der Juden vom Militärdienst schien man beizeiten einen plausiblen Vorwand für die beabsichtigte bürgerliche Degradierung der jüdischen Bevölkerung vorbereiten zu wollen.

Die preußische Judenheit raffte sich auf: die ausgegebene Kampfparole forderte sie zu einem „patriotischen" Protest auf. Die Leitung der Protestbewegung übernahm *Ludwig Philippson*, der tatkräftige Herausgeber der „Allgemeinen Zeitung des Judentums". Unter die von ihm verfaßte Petition, in der der König untertänigst gebeten wurde, den Juden die Pflicht und Ehre des Waffendienstes nicht nehmen zu wollen, setzten die Vertreter von 84 Gemeinden ihre Unterschrift. „Wir würden aufhören, Preußen zu sein — so führten die Bittsteller aus —, wenn wir aufhörten, vollständig zum Heere verpflichtet zu sein". Gleichzeitig flehten Hunderte von Gemeinden den König an, durch Verwirklichung der Gleichberechtigung die erregten Gemüter zu beschwichtigen (1841/42). Die Regierung konnte sich nicht länger in Schweigen hüllen. Am 5. Mai 1842 eröffnete der Innenminister Rochow den Repräsentanten der Berliner Gemeinde, daß der König keineswegs eine Verschlechterung, sondern im Gegenteil eine Verbesserung der Lage der Juden anstrebe: die Beseitigung der sie am schwersten bedrückenden Rechtsbeschränkungen sowie die Erweiterung der Kompetenz der jüdischen „Korporationen". „Seine Majestät erachten aber für notwendig — setzte der Minister hinzu —, daß die Gewährung alles dessen an die Bedingungen geknüpft werde, die in dem Wesen eines christlichen Staates beruhen, nach welchem es nicht zulässig ist, den Juden irgendeine obrigkeitliche Gewalt über Christen einzuräumen oder Rechte zu bewilligen, welche das christliche Gemeinwesen beeinträchtigen könnten". Die Erklärung schloß mit der wenig verheißungsvollen Mitteilung, daß die Regierung an die Ausarbeitung eines neuen, demnächst zu veröffentlichenden „Judengesetzes" herangetreten sei. Die Kanzleien der zuständigen Ministerien standen in der Tat in lebhaftem Schriftverkehr mit den Provinzial-

behörden, bei denen das einschlägige Material zur Judenfrage eingefordert worden war.

Die Erregung in der jüdischen Öffentlichkeit wollte sich nicht legen. Außer in den Petitionen kam sie in einer Fülle von Flugschriften und Zeitungsartikeln zum Ausdruck, in denen die Frage der Gleichberechtigung den Gegenstand leidenschaftlicher Erörterungen bildete. In diesem Chor erklang von neuem die weithin vernehmbare Stimme Riessers. In seiner Schrift: „Besorgnisse und Hoffnungen für die künftige Stellung der Juden in Preußen" (November 1842) beleuchtete er die zur Debatte stehende Frage von ihrer wesentlichsten, auch im königlichen Projekt mitberücksichtigten Seite: der nationalen. Zum Ausgangspunkt seiner Ausführungen machte Riesser die Kritik eines von obrigkeitlicher Seite inspirierten Artikels, der die Begründung der neuen offiziellen Doktrin enthielt. Diese Doktrin wollte die „wunderbare" Tatsache des Fortbestandes des Judentums damit erklärt wissen, daß in der jüdischen Lehre Religion und Nationalität unlöslich miteinander verbunden seien; daraus folgerte sie, daß es im ureigensten Interesse des Judentums und seiner Träger liege, alles zu befürworten, was diese lebenspendende Verbindung festigen könne, und daß der Staat seinerseits alles unterlassen müsse, was zur „Amalgamierung" der Juden mit der Umwelt führen könne. Riesser unterzog nun diese Ansicht einer haarfeinen Analyse. Noch vor kurzem — so führte er aus — hätten die Regierenden auf die nationale Absonderung der Juden als auf das Haupthindernis für die jüdische Gleichberechtigung verwiesen, und alle Bemühungen der Verfechter der Emanzipation seien darauf gerichtet gewesen, dieses „Gespenst" zu verscheuchen, während es nun gerade die Regierung sei, die sich für die Erhaltung der jüdischen Nationalität ereifere. Wohl treffe es zu, daß Religion und Nationalität im Judentum einst aufs engste miteinander verbunden gewesen seien, indessen hätte sich das Judentum im Laufe der Geschichte „nicht durch diesen Bund, sondern trotz desselben aufrechterhalten". Nur darum sei es dem Judentum möglich gewesen, alle geschichtlichen Krisen zu überstehen, weil es das irdische Element der Nationalität stets dem geistigen der reinen Religion, der höchsten Gottesidee untergeordnet habe. So sei denn dem Volke nach dem Absterben seines nationalen Körpers die Seele, die Religion, erhalten geblieben. Ohne Land, Staat und Sprache gebe es keine Nation, weshalb auch das Judentum längst aufgehört habe, eine solche zu sein. Von den

materiellen Gemeinschaftsbanden des Judentums sei nur noch die „Stammverwandtschaft" intakt geblieben, die jedoch nicht dazu ausreiche, das zerstreute Volk sozial und kulturell selbständig zu machen. Soweit die innere Abgeschlossenheit in der Zerstreuung hin und wieder in Erscheinung getreten sei, sei sie nicht die Folge einer freien Wahl gewesen, sondern von außen her, durch den von der Umwelt ausgeübten Druck und durch die von ihr bekundete Verachtung aufgezwungen worden. Auch die an manchen Orten noch geltende „korporative" Verfassung der Juden (ihre Gemeindeautonomie) sei nichts als ein Produkt der Entrechtung und Unterjochung, ein „fauler Fleck des jüdischen Lebens". „Und gerade in dieser Misere — ruft Riesser aus — sollte das Prinzip der Erhaltung und der ‚wunderbaren' Lebenskraft des Judentums liegen?" Nein, nach der Einbuße unserer politischen Selbständigkeit haben wir auf unsere Nationalität nie Wert gelegt; „die Kämpfe, die uns das Schicksal seitdem auferlegt hat, waren nicht Kämpfe zwischen Nation und Nation, sondern Kämpfe des unterdrückten Glaubens mit dem Fanatismus, der Geistesfreiheit mit der Gewalt, der Menschlichkeit und Gesittung mit der Barbarei". Die Regierung ist angeblich um die Erhaltung der jüdischen Nationalität besorgt, warum sorgt sie aber nicht auch für die Erhaltung der polnischen Nationalität, die sie im Gegenteil bekämpft? Der Grund ist wohl der, daß die Polen eine lebendige, die Staatseinheit gefährdende Nation bilden, während man mit den Juden, „dem ohnmächtigen Schatten, sorglos spielen kann". Man sagt uns, daß man die Amalgamierung der Juden mit den Deutschen nicht begünstigen wolle; gut, begünstigt sie nicht, aber leget ihr auch keine Hindernisse in den Weg! „Ich habe mich manchmal gern dem Traume hingegeben — so schloß Riesser —, daß dieser Entwurf (des geplanten Judengesetzes) eine Prüfung gewesen sein möge, nach deren Resultat man die Reife der Juden zur vollen Aufnahme in den Staatsverband, ihre Würdigkeit zum echten, vollen Bürgertume ermessen wollte . . . Wenn die Sache so gemeint ist, so wird man zugeben müssen, daß die Juden Preußens die Prüfung bestanden haben".

Dies war die Art, in der der hervorragendste jüdische Publizist jener Zeit, der Führer der Freiheitsbewegung, mit dem nationalen Problem des Judentums fertig werden zu können glaubte. Er stand hierbei nicht an, den ganzen geschichtlichen Prozeß geradezu auf den Kopf zu stellen. Wäre Riesser in die jüdische Geschichte tiefer eingedrun-

gen, so hätte er erkannt, daß nicht die Nationalität die Umhüllung (oder den „Körper") der Religion gebildet habe, sondern daß im Gegenteil die religiöse Praxis, die Ordnung des Ritus, die Schutzhülle des Kerns, des autonomen Volkes, gewesen ist. Er hätte eingesehen, daß in der „korporativen" Verfassung, die ihm als von außen aufgezwungen und als ein „Fleck des jüdischen Lebens" erschien, ein tiefwurzelndes Bedürfnis der nationalen Seele seine Befriedigung gefunden hatte. Die Generation Riessers konnte sich eben eine des staatlichen und territorialen Substrats entbehrende „Nationalität" nicht denken, weshalb ihr auch die Verwandlung der Juden in einen Bestandteil der deutschen Nation unter der herrschenden bürgerlichen Ordnung als eine bereits vollendete Tatsache galt; das Problem des Nebeneinanderbestehens verschiedener Nationen innerhalb desselben Staatsverbandes wurde damals überhaupt nicht in Erwägung gezogen. Dies war der Grund, warum sich der Streit zwischen dem König von Preußen und dem Führer der jüdischen Publizistik nicht um das Prinzip, sondern allein um das Faktum drehte: während jener davon ausging, daß die Juden eine Nation seien und daher im deutsch-christlichen Staate nicht als Vollbürger anerkannt werden könnten, behauptete dieser demgegenüber, daß die Juden keine Nation für sich, sondern lediglich eine Religionsgemeinschaft innerhalb der deutschen Nation seien und infolgedessen als ein durchaus vollwertiger Bestandteil des deutschen Staates zu gelten hätten. Der eine hatte aus einer richtig erkannten Tatsache einen falschen Schluß gezogen; der andere baute seine richtige Schlußfolgerung auf einer verkannten Tatsache auf. Es liegt geschichtliche Tragik darin, daß ein Vorkämpfer des Judentums im Interesse seiner „Glaubensgenossen" eine verkehrte Auffassung der jüdischen Geschichte zum Ausgangspunkt nehmen mußte . . .

§ 6. Die Vorzeichen der Emanzipation: die Entschließungen der preußischen Provinziallandtage und das Gesetz von 1847

Gegen Ende der hier behandelten Epoche, in den Jahren 1843 bis 1847, erfolgte in der öffentlichen Meinung Preußens ein unverkennbarer Umschwung zugunsten der Emanzipation. Ein Exponent der Freiheitsbewegung, die die Märzrevolution vorbereitete, kam dieser Umschwung sowohl in der politischen Literatur als auch in der Stimmung der Provinziallandtage zum Vorschein. Ein Zeichen der Zeit war es,

daß derselbe Geheimrat Streckfuß, der im Jahre 1833 durch die von ihm befürwortete Einteilung der Juden in des Bürgerrechtes Würdige und seiner Unwürdige den Gesetzgebungseifer der Regierung beflügelt und die Juden in Schrecken versetzt hatte, nun im Jahre 1843 den von ihm vertretenen Standpunkt öffentlich abschwor und sich in seiner „Zweiten Schrift über das Verhältnis der Juden zu den christlichen Staaten" als Anhänger der Gleichberechtigung bekannte. In der zu einem maßgebenden Faktor der deutschen öffentlichen Meinung gewordenen Presse wehte ein neuer Geist. Auch die Emanzipationsfrage wurde nunmehr in Zeitungen, Zeitschriften und in besonderen Flugschriften von den verschiedensten Standpunkten aus als ein aktuelles, baldigster Entscheidung harrendes Problem erörtert. Die von dem bekannten Linkshegelianer Bruno Bauer publizierte Abhandlung „Die Judenfrage" (1842—1843), die sich gleichzeitig gegen die Idee des christlichen Staates und die des nationalen Judentums wandte, löste eine heftige Polemik aus, an der sich neben anderen auch der junge Karl Marx beteiligte (unten, § 15). Die Mehrzahl der sich zu Worte meldenden Publizisten setzte sich für vorbehaltlose Emanzipation ein.

Überaus bezeichnend war die Schwenkung, die in der jüdischen Frage einige preußische Provinziallandtage vollzogen. Ehedem Hochburgen der adligen und bürgerlichen Reaktion, waren sie inzwischen zu Trägern des liberalen Gedankens geworden. Die emanzipationsfreundliche Bewegung setzte in der Rheinprovinz ein, deren seinerzeit emanzipierte Judenheit noch immer unter dem Druck des Napoleonischen, von der preußischen Regierung 1818 erneuerten Suspensionsdekrets stöhnte (oben, § 4). Dem Rheinischen Landtag gingen nämlich von den jüdischen Gemeinden und von mehreren Magistraten (denen von Köln, Bonn, Düsseldorf und anderen Städten) Petitionen zu, in denen er um die Außerkraftsetzung des aus einem befristeten zu einem unbefristeten gewordenen Dekrets und um die Wiederherstellung der Gleichberechtigung gebeten wurde. Im Sommer 1843 nahm der in Düsseldorf zusammengetretene Landtag einen diesbezüglichen Kommissionsbericht entgegen, in dem die Forderung der Gleichberechtigung mit dem historischen Hinweis begründet wurde, daß „die Juden am Rhein schon lange nicht mehr Fremdlinge waren, als unsere Vorfahren seine Ufer von den römischen Fesseln befreiten und ihre Herrschaft dort begründeten". In der anschließenden Debatte sprachen sich sämtliche Vertreter der Städte für die Gleichstellung der Juden

aus, und nur ein Teil der Abgeordneten der „Ritterschaft" glaubte sich gegen die Ausstattung der „fremden Nationalität" mit dem Vollbürgerrecht wehren zu müssen. Bei der darauffolgenden Abstimmung wurde die Entschließung über die Aufhebung des Suspensionsdekrets mit einer Mehrheit von 68 Stimmen gegen 5 angenommen; sodann wurde mit einer Mehrheit von 54 Stimmen gegen 19 auch noch der die Gleichberechtigung betreffende Beschluß gefaßt, den König zu bitten, „die Wegräumung aller noch bestehenden Hindernisse zur völligen Gleichstellung der Juden in bürgerlicher und politischer Hinsicht mit den christlichen Untertanen vorzubereiten und deren Beseitigung herbeiführen zu wollen" (16. Juli). Diese erste von einem deutschen Provinzialparlament zugunsten der Gleichberechtigung erhobene Stimme rief unter den Juden im ganzen preußischen Lande helle Begeisterung hervor, der sie in einer Fülle von an den Landtag gerichteten Dankadressen beredten Ausdruck verliehen. Da indessen die Zentralregierung den vorgebrachten Bitten kein Gehör schenkte, wurde zu Beginn des Jahres 1845, als der Rheinische Landtag zu einer neuen Session einberufen worden war, die eingeleitete Aktion erneut aufgenommen. Die Bürgerschaft von Köln forderte die versammelten Stände auf, „noch einmal laut ihre Stimme für die heiligsten Interessen der in den Juden noch unterdrückten Menschheit, der Freiheit und Humanität zu erheben und bei Seiner Majestät dem König den Antrag auf völlige politische und bürgerliche Gleichstellung der Juden zu erneuern und um baldige gnädige Erfüllung zu bitten". Daraufhin bestätigte der Landtag aufs neue die schon einmal angenommene Resolution, und zwar mit einer Mehrheit von 56 Stimmen gegen 16. Diesmal gab die preußische Regierung in einer Beziehung nach: das für die Rheinlande geltende „schändliche Dekret" wurde im März 1845 durch Kabinettsorder außer Kraft gesetzt.

Um dieselbe Zeit trat auch der Landtag der preußischen Stammlande mit einer Entschließung zur jüdischen Frage hervor. Von den Juden und ihren christlichen Fürsprechern mit Petitionen bestürmt, beschloß nämlich der Landtag, sich an den König mit der Bitte zu wenden, das Edikt von 1812 auf ganz Preußen (mit Einschluß der 1815 neuerworbenen Provinzen) zu erstrecken, die Juden zu akademischen sowie zu allen sonstigen Staatsämtern zuzulassen und den jüdischen Gemeinden Korporationsrechte einzuräumen. Zwar ging die Resolution nicht so weit, auch eine jüdische Vertretung

in den Landtagen zu befürworten, doch enthielt sie immerhin Forderungen, die das Durchschnittsmaß des preußischen Liberalismus nicht unerheblich überschritten. Eine ähnlich lautende Resolution nahm ferner, trotz des hartnäckigen Widerstandes seitens der Adepten des „christlichen Staates", der Landtag der Provinz Brandenburg an. Außerdem sprachen sich zugunsten der jüdischen Gleichberechtigung, wenn auch mit manchen Vorbehalten, die Landtage von Schlesien und Posen aus. Die meisten Resolutionen wiesen unter anderem darauf hin, daß der rasche kulturelle Aufschwung der Judenschaft mit der bürgerlichen Degradierung unvereinbar sei. Auf entschiedene Gegnerschaft stieß die Forderung der Emanzipation lediglich im Landtag der Provinz Sachsen, dem reaktionärsten in ganz Preußen.

Die Antwort der Regierung auf all diese Resolutionen lautete dahin, daß man noch immer mit der Ausarbeitung eines besonderen „Judengesetzes" beschäftigt sei, wobei die Regierungsvertreter zugleich durchblicken ließen, daß der König keineswegs geneigt sei, die Juden in ihren politischen Rechten den anderen Staatsbürgern völlig gleichzustellen. Endlich gelangte der seit langem angekündigte Gesetzentwurf vor das Forum der öffentlichen Meinung, und zwar unter für Preußen ganz ungewöhnlichen Umständen. Im Frühjahr 1847 wurden nämlich von den Provinziallandtagen gewählte Delegationen in Berlin zu einem „Vereinigten Landtag" versammelt, der als ein nur beratendes Organ das Surrogat eines Parlamentes darstellte. Zusammen mit anderen Regierungsvorlagen wurde nun dem Vereinigten Landtag auch der Entwurf eines neuen grundlegenden Gesetzes über die Juden vorgelegt. Der Entwurf spiegelte in getreuer Weise die damalige offizielle Grundauffassung wider: einerseits war man entschlossen, dem Emanzipationsgesetz von 1812 für den Gesamtbereich der privatrechtlichen Verhältnisse volle Geltung zu verschaffen, andererseits hielt man aber im Bereiche des öffentlichen Rechts unentwegt an dem Prinzip des „christlichen Staates" fest. Die leidenschaftlichen Debatten, zu denen es bei der Erörterung des Gesetzentwurfes in den beiden Kammern des Landtages, in der „Herrenkurie" und in der „Kurie der drei Stände", kam (14.—18. Juni), zeigten, daß das ehemals zwischen der reaktionären Regierung und der öffentlichen Meinung herrschende Einvernehmen sich stark getrübt hatte. Billigung fanden die Pläne der Regierung nur in der „Herrenkurie", während sie in der zweiten Kammer auf heftigste Opposition stießen. Der Minister Thiele vertrat die Ansicht, daß

den Juden jedenfalls keine „obrigkeitlichen Rechte" eingeräumt werden dürften, da „sie dann berufen sein würden, eine von christlichem Geiste durchwehte Gesetzgebung entweder fördern oder verwalten zu helfen, und beides müßte gegen ihr Gewissen sein . . . Der Jude kann an und für sich — meinte er ferner — kein Vaterland haben als das, worauf ihn sein Glaube hinweist: Zion ist das Vaterland der Juden". Der Abgeordnete Bismarck-Schönhausen, der nachmalige Begründer des Deutschen Reiches, der damals noch am Anfang seiner Laufbahn stand, nahm gleichfalls die Gelegenheit wahr, um zum ersten Mal seinen entschieden konservativen Standpunkt in der jüdischen Frage darzulegen: „Ich bin — so versicherte er — kein Feind der Juden. Ich liebe sie sogar unter Umständen. Ich gönne ihnen auch alle Rechte, nur nicht das, in einem christlichen Staate ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden . . . Ich gestehe ein, daß ich voller Vorurteile stecke; ich habe sie mit der Muttermilch eingesogen . . . Und wenn ich mir als Repräsentanten einen Juden denke, dem ich gehorchen soll, so muß ich bekennen, daß ich mich tief niedergedrückt und gebeugt fühlen würde". Demgegenüber suchte die liberale Opposition Bismarck, Thiele und ihren Gesinnungsgenossen klarzumachen, daß man mit mittelalterlichen Vorurteilen im modernen Staatsleben nicht gut vorwärts kommen könne. Nach längerem Hin und Her und den unausbleiblichen Kompromissen wurde endlich die „Verordnung die Verhältnisse der Juden betreffend" vom Landtag angenommen, um sodann auch die königliche Sanktion zu erhalten (23. Juni 1847).

Die neue Verordnung, durch die das Edikt von 1812 angeblich „verbessert" werden sollte, strotzte von Klauseln, die die rechtliche Stellung der Juden nur noch verschlimmerten. Schon der erste Artikel, der allen jüdischen Untertanen der preußischen Monarchie die gleichen Pflichten und Rechte „wie den christlichen Untertanen" zuerkannte, enthielt den Vorbehalt: „Soweit dieses Gesetz nicht ein Anderes bestimmt". Hierauf folgten die Ausnahmebestimmungen. Im Staats- und Kommunaldienst sollten die Juden nur zu solchen Ämtern zugelassen werden, die nicht mit der Ausübung von gerichtlichen, polizeilichen oder sonstigen Verwaltungsfunktionen verbunden waren. An den Universitäten durften Juden, soweit dies den Universitätstatuten nicht widersprach, lediglich als Privatdozenten oder außerordentliche Professoren der Medizin, Philologie, Mathematik und Naturwissenschaft wirken, jedoch nicht zu Mitgliedern des akademischen

Senats, zu Rektoren oder Dekanen gewählt werden. Daneben wurde für das Großherzogtum Posen die im Statut von 1833 durchgeführte Einteilung der Juden in Naturalisierte und Nichtnaturalisierte in Kraft belassen. Gleichsam als Entschädigung für die Schmälerung ihrer politischen Rechte wurde den Juden gleichzeitig eine neue Gemeindeverfassung verliehen.

Das Gesetz von 1847 räumte den jüdischen Gemeinden die Rechte von „Korporationen", von juristischen Personen, ein, beschränkte aber zugleich ihre Autonomie ausschließlich auf die geistlichen Angelegenheiten. „Synagogengemeinden" — dies war der neue Name für die jüdischen Selbstverwaltungskörperschaften, ganz nach dem Sinne der assimilierten Juden, denen schon die leiseste Anspielung auf eine *nationale* Gemeindeautonomie ein Greuel war. Jede Gemeinde erlangte das Recht, einen Vorstand und eine Repräsentantenversammlung frei zu wählen. Die Regierung durfte sich nunmehr in die jüdischen Kultusangelegenheiten nicht einmischen und überließ es den Gemeinden selbst, der inneren Religionskämpfe Herr zu werden. Schulen durften die Gemeinden ausschließlich zwecks religiöser Unterweisung der Jugend gründen, da die allgemeine Bildung den jüdischen Kindern in den christlichen Schulen vermittelt wurde; die Genehmigung zur Gründung einer speziell jüdischen Elementarschule mit einem allgemeine Bildung einschließenden Programm sollte nur in Ausnahmefällen erteilt werden. Alle mit der Selbstverwaltung verbundenen Unkosten hatten die Gemeinden aus eigenen Kräften, ohne Unterstützung der Regierung aufzubringen, der jedoch die Kontrolle über die Gemeindefinanzen vorbehalten blieb. Alles in allem war es den preußischen Gesetzgebern bei der offiziellen Anerkennung der „Synagogengemeinden" lediglich um die Aufrechterhaltung der „Ordnung" im jüdischen Leben, keineswegs aber um eine Festigung der Autonomie zu tun, um die sich übrigens auch die germanisierten Führer der Judenheit selbst kaum noch kümmerten. Dies erklärt zugleich den Grundzug des Statuts von 1847, die in ihm durchgeführte Dezentralisation der Gemeindeselbstverwaltung. Durch das neue Gesetz wurde die jüdische Bevölkerung in eine Fülle von Einzelzellen zerlegt, von Sondergemeinden ohne eine sie vereinigende Oberinstanz, etwa in der Art des französischen Zentralkonsistoriums. In der Praxis sollte allerdings das preußische Zerstückelungssystem, das mit dem Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Gemeindeangelegenheiten verbunden war, viel

weniger Schaden stiften als das französische System der bürokratischen Zentralisation.

So kam am Vorabend der Revolution von 1848 ein Gesetzgebungskompromiß zustande, die Frucht des Zusammenwirkens der konservativen Regierung und der liberalen Öffentlichkeit. Nach Ausbruch der Revolution sollten zwar die Grundlagen des neuergangenen Gesetzes eine wesentliche Änderung erfahren, doch blieben seine die Gemeindeselbstverwaltung betreffenden Bestimmungen auch in dem nachmärzlichen, erneuerten Preußen in Kraft.

§ 7. Der Kampf um die Emanzipation in Bayern

Am bedeutsamsten für die Emanzipationsbewegung im Deutschland dieser Zeit ist, wenn man von Preußen absieht, *Bayern*. Die verhältnismäßig zahlreiche jüdische Bevölkerung dieses Landes (50 bis 65 000 Seelen) stand unter der Herrschaft zweier verschiedener Rechtssysteme. In Altbayern war noch immer das Edikt von 1813 in Kraft, jenes harte „Erziehungsgesetz", das in der Absicht, „die Zahl der Judenfamilien nach und nach zu vermindern", deren Vermehrung und Freizügigkeit aufs äußerste beschränkte (Band VIII, § 32). In der nach dem Befreiungskriege mit Bayern wieder vereinigten Rheinpfalz hingegen blieb das alte französische Gesetz über die Gleichberechtigung in Geltung, die allerdings im Laufe der Zeit eine empfindliche Schmälerung erfuhr. Als nämlich im Jahre 1818 dem Königreich Bayern eine Verfassung oktroyiert wurde, wurde bekanntgegeben, daß nicht nur die Juden Altbayerns, sondern auch die der Rheinpfalz von der Vertretung in der Ständeversammlung ausgeschlossen blieben. In dem durch die Verleihung der Verfassung ausgelösten allgemeinen Jubel mußte die Lage der Entrechteten besonders trostlos erscheinen. Noch im selben Jahre wurde ihnen eine neue schwere Beleidigung zugefügt: in Fürth, wo die Juden den fünften Teil der Einwohnerschaft ausmachten, wurde bei den Stadtverordnetenwahlen kein einziger Jude gewählt, während selbst unter der alten Ordnung die dortige jüdische Gemeinde zwei Vertreter in den Stadtrat entsenden durfte. Auf eine diesbezügliche Beschwerde der Gemeinde hin gab König Maximilian Joseph seinen Willen kund, daß der Magistrat von einem so „befremdenden Verfahren" künftighin Abstand nehmen und in allen die jüdische Gemeinde betreffenden Angelegenheiten ihre Vertreter zu Rate

ziehen solle. Voll Dank für das Wohlwollen des Königs richtete die Fürther Gemeinde an diesen eine Adresse, in der sie dem Gedanken Ausdruck gab, daß „die Religion, das Heiligtum der Herzen, keine Scheidewand bilde, welche Bürger von Bürgern, König und Untertan trennen könnte". Die Adresse klang in den pathetischen Satz aus: „O, daß die Völker es nur auch so begriffen, fühlten und darnach handelten! Sie würden sich alsdann alle brüderlich umarmen, und der Unterschied der Religion würde alsdann nur an den Formen in den Bethäusern bemerkbar sein, und gewiß wären die Israeliten die Ersten, welche ihren christlichen Mitbrüdern den Bruderkuß aufrichtig darböten".

Indessen beschränkten sich die Führer der bayerischen Judenheit keineswegs darauf, ihr Herz vor dem König auszuschütten, sondern waren zugleich bemüht, auch die Volksvertretung zu beeinflussen. Im April 1819 fand in München eine Konferenz jüdischer Notabeln statt, die den Beschluß faßte, den bayerischen Landtag um Ergänzung der neuen Verfassung durch einen die Gleichberechtigung der Juden gewährleistenden Artikel zu ersuchen. Die hierauf vom Rabbiner S. W. Rosenfeld verfaßte und dem Landtag zugeleitete Eingabe trug den Titel: „Denkschrift an die hohe Ständeversammlung, die Lage der Israeliten und ihre bürgerliche Verfassung betreffend". Nachdem die Denkschrift zur öffentlichen Kenntnis gelangt war, wandte sich die christliche Kaufmannschaft von München ihrerseits an die Volksvertreter mit einer Gegenpetition, in der sie die Aufrechterhaltung aller für ihre jüdischen Konkurrenten geltenden Rechtsbeschränkungen forderte. Zugleich wurde die jüdische Frage auch in der Literatur erörtert. Der Erlanger Professor *A. Lips* veröffentlichte im März 1819 eine Schrift „Über die künftige Stellung der Juden in den deutschen Bundesstaaten", eine Untersuchung über die Ursachen der damals in Deutschland ausgebrochenen antijüdischen Bewegung. Darauf hinweisend, daß ein Judenhaß rege geworden sei, „wie er kaum in den düsteren Zeiten des Mittelalters geherrscht haben mag" (?), führte Lips ebenso wie Rühs und die übrigen preußischen Judenfeinde diesen Haß auf die Eigenart der ihre Anhänger von der christlichen Umwelt absondernden jüdischen Religion, auf die Einseitigkeit der Wirtschaftstätigkeit der Juden u. dgl. zurück; indessen lehnte es der Verfasser ab, den Schlußfolgerungen der Judenhasser beizustimmen: voller Achtung für das geschichtliche Martyrium der jüdischen Nation.

gab er vielmehr dem Glauben an die Möglichkeit ihrer Besserung Ausdruck. Hierzu bedürfe es, meinte Lips, lediglich der „Ablegung ihrer nationalen Vorurteile, der Läuterung ihres Glaubens und ihrer Sitten, der Verschmelzung mit uns (den Deutschen) und unserer Denkart in politischer Hinsicht", kurz ihres Verzichtes auf die nationale Existenz. Ein solches Ergebnis könne aber, wie der Verfasser weiter ausführte, eher auf dem Wege einer liberalen, als auf dem einer repressiven Gesetzgebung erzielt werden. Die Schrift von Lips wurde auch außerhalb Bayerns viel beachtet. Die assimilierten jüdischen Gebildeten beeilten sich zu erklären, daß sie mit den Ausführungen des liberalen Professors durchaus einverstanden seien.

Im Mai 1819 klärte sich auch die Stellungnahme des bayerischen Landtags zu den in der jüdischen Denkschrift ausgesprochenen Wünschen. Er beschloß, die Regierung zu ersuchen, zwecks Erweiterung der Rechte der Juden das Edikt von 1813 einer Revision zu unterziehen. Der König stimmte diesem Beschlusse zu und versprach, daß das Innenministerium unverzüglich an die geforderte Revision gehen werde, um schon der nächsten Ständeversammlung einen entsprechenden Gesetzentwurf vorlegen zu können (22. Juli). Noch waren indessen keine vierzehn Tage vergangen, als die Straßen der bayerischen Städte von jenem „Hep! Hep!"-Ruf widerhallten, der das Zeichen für die in verschiedenen Gegenden Deutschlands ausgebrochenen Judenhetzen gab (oben, § 2). In Würzburg, Bamberg und anderen Städten fielen die deutschen Krämer über ihre jüdischen Handelsrivalen her und gaben so ihren Protest gegen die in Aussicht genommene Gleichberechtigung zu erkennen. Eine Folgeerscheinung des das damalige Deutschland beherrschenden reaktionär-patriotischen Rausches, hatten die in Bayern ausgebrochenen Judenhetzen ihren Grund wohl nicht zuletzt auch in dem Bestreben der interessierten Berufsstände, die Juden und die Regierung durch das Gespenst der im Falle der Emanzipation unausbleiblichen „Volksrache" einzuschüchtern. Der Erfolg blieb nicht aus: die Regierung vertagte die in Aussicht gestellte Revision des Judenedikts, während die bayerische Judenheit nicht wenig Zeit brauchte, um sich von dem brutalen Schlag zu erholen, der ihr als Erwiderung auf den dargebotenen „Bruderkuß" versetzt worden war.

Ende 1821 trat in München erneut eine Versammlung jüdischer Notabeln zusammen, die drei Mitgliedern des Münchener Gemeinde-

vorstandes den Auftrag erteilte, beim König wegen „vollkommener Gleichstellung in Hinsicht der Rechte wie Pflichten" vorstellig zu werden. In der Petition wurde darauf hingewiesen, daß die Entrechtung der Juden der eigentliche Nährboden der ihnen von christlicher Seite bekundeten Verachtung sei. So sprachen die Bittsteller unter anderem den Wunsch aus, daß die verletzenden Ausdrücke „Jude" und „Schutzjude" aus dem amtlichen Sprachgebrauch verschwinden möchten, und erklärten zugleich, daß die „Israeliten" bereit seien, für die Verbesserung ihrer inneren Lebensverhältnisse im Geiste neuzeitlicher Gesittung „die größten Opfer" zu bringen. Die Regierung war jedoch nicht geneigt, den Wünschen der Juden noch weiter Rechnung zu tragen. Sie sprach vielmehr den Münchener Behörden ihre Unzufriedenheit darüber aus, daß sie in der Versammlung der jüdischen Notabeln Äußerungen geduldet hätten, „welche mit der Verfassungs-Urkunde nicht zu vereinbaren sind", da man nicht zulassen dürfe, „daß die Judenschaft sich als eine Korporation betrachte". Als dann im Mai 1822 das Landtagspräsidium sich an das Ministerium mit der Anfrage wandte, wann endlich der Entwurf des verheißenen Judengesetzes fertiggestellt sein würde, erfolgte die Antwort, daß der Regierung die Revision des Judenedikts „noch nicht zeitgemäß" erscheine und „daß den Israeliten vorerst noch Wege genug offen stünden, in der begonnenen Bildung fortzuschreiten". Dies besagte: mögen die Juden sich Mühe geben, der Gleichberechtigung dereinst würdig zu werden, ohne sich indessen über deren Durchführung schon in nächster Zukunft Illusionen zu machen.

Die Juden ließen sich das nicht zweimal sagen. Ein Teil von ihnen gab die einseitige Betätigung im Handel auf und wandte sich dem Handwerk und der Landwirtschaft zu; die jüdischen Schulen wurden nicht allein in bezug auf die Unterrichtssprache, sondern auch auf das Lehrprogramm eifrig germanisiert; der Andrang der Juden zu den deutschen Mittel- und Hochschulen wurde immer größer; immer mehr wuchs die Zahl der jüdischen Advokaten, Ärzte und Gelehrten, doch blieben ihnen die Universitätslehrstühle ebenso wie alle öffentlichen Ämter überhaupt nach wie vor unzugänglich. So häufte sich denn innerhalb der bayerischen Judenheit allmählich ein Energievorrat an, der es ihr ermöglichte, nach dem Jahre 1830, als das Land zu neuem politischen Leben erwacht war, den Kampf ums Recht ohne Säumen wieder aufzunehmen. Schon im Jahre 1831 unterbreiteten die Gemein-

den von Fürth, Ansbach und Würzburg dem bayerischen Landtag eine Petition, aus der mit aller Deutlichkeit ein Protest herauszuhören war: „Fünfzigtausend Einwohner des Reiches, welche mit den christlichen Glaubensgenossen und Staatsbürgern ganz gleiche Lasten tragen und alle Staatsbürgerpflichten erfüllen — so stand in der Petition zu lesen — entbehren noch immer des Genusses nicht nur der Staatsbürgerrechte, sondern sogar der wichtigsten, heiligsten und an sich unverletzbaren Menschenrechte, bloß darum, weil sie zu einer Konfession sich bekennen, welche die Mutter der christlichen ist . . . Fünfzigtausend Einwohner des Reiches seufzen unter dem schweren Drucke harter und ungerechter Ausnahmegesetze, deren Abänderung und Aufhebung seit zwölf Jahren feierlich zugesichert und seither oft, aber vergeblich von der Staatsregierung erfleht worden ist. Ein unveräußerliches, unverletzbares Menschenrecht ist es, ein Vaterland zu haben, seine Geistes- und Körperkräfte frei zu gebrauchen, Eigentum zu besitzen, sich ansässig zu machen und zu verehelichen, im Ehestande Kinder zu erzeugen und zu erziehen und diesen selbst ein Vaterland, einen eigenen Herd und den gesicherten Besitz und Genuß der Menschenrechte zu hinterlassen. Wo es aber geboten ist, die Zahl der Familien zu *vermindern*, wo ihre Vermehrung verboten und die Ansässigmachung auf eine gewisse Anzahl und auf einige Orte beschränkt, übrigens aber untersagt ist, da haben unsere Kinder kein Vaterland, kein Eigentum, keinen Erwerb, da sind sie verurteilt, ehelos zu bleiben, auf Vater- und Menschenrechte zu verzichten und physisch und sittlich zugrunde zu gehen . . .".

Diese und ähnliche dem Landtag zugegangenen Petitionen wurden zunächst von einem Sonderausschuß geprüft, worauf dann am 5. November 1831 in der Abgeordnetenkammer die jüdische Frage zum Gegenstand einer eingehenden Aussprache gemacht wurde. Der Berichterstatter der Kommission, *Dr. Lang*, setzte sich rückhaltlos für die Erfüllung der von den Juden vorgebrachten Wünsche ein und legte hierbei den größten Nachdruck auf den prinzipiellen Hinweis, daß die Unterdrückung einer bestimmten Bürgergruppe mit dem Wesen des Rechtsstaates völlig unvereinbar sei. Er schlug der Kammer vor, den König zu bitten, die unverzügliche Nachprüfung der die Juden betreffenden Gesetze sowie die Einbringung eines auf dem Prinzip der Gleichheit der Bürger aufgebauten Gesetzentwurfes zu veranlassen. Zusammen mit der vom Berichterstatter beantragten Resolution wurde

der Kammer eine Entschließung der Minderheit der Kommission vorgelegt, die zwar gleichfalls „die Beseitigung der gegründeten Beschwerden der Judenschaft und die Erleichterung ihrer bisherigen bürgerlichen Verhältnisse" forderte, jedoch mit dem Vorbehalt, „daß die Bekenner der mosaischen Religion dem Talmud entsagen und die Sabbatfeier auf den Sonntag verlegen". Diese ungeheuerliche Formel, die die Juden dazu aufforderte, Bürgerrechte durch Konzessionen im Bereiche der Religion zu erkaufen, wurde freilich mit allen Stimmen gegen eine abgelehnt. Außer Lang sprachen sich zugunsten der Gleichberechtigung auch mehrere andere Abgeordnete aus. „Machen Sie die Staatsverfassung zur Wahrheit! — rief der Abgeordnete Cullmann aus — sie ist es jetzt nicht. Sie spricht Glaubensfreiheit aus und gestattet noch die Unterdrückung der Juden; sie will volle Gleichheit vor dem Gesetze und gibt sie den Juden nur rücksichtlich der Lasten und Pflichten". Einige Redner wiesen auf die immer größer werdende Zahl solcher Juden hin, die, statt sich mit Kleinhandel zu befassen, im Handwerk und der Landwirtschaft fortzukommen suchten, oder über die für die Ausübung freier Berufe erforderlichen Kenntnisse verfügten. Nach beendeter Aussprache nahm die Kammer die von Lang beantragte Resolution einstimmig an und erhielt hierauf von der Regierung das Versprechen, daß sie „eine umfassende Revision der über die Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen bestehenden Gesetze und Verordnungen" vornehmen lassen werde.

Der Beschluß des bayerischen Landtags löste in den Reihen der Vorkämpfer der Emanzipation unbeschreiblichen Jubel aus. In einem besonderen Festartikel erklärte der temperamentvolle Riesser, daß der 5. November 1831 für die deutschen Juden ein ebenso denkwürdiger Tag werden würde, wie der 27. September 1791 für die französischen Juden. Die Freude war indessen verfrüht. Die mit der verheißenen „Revision" beschäftigte bayerische Regierung ging so sehr in dieser Arbeit auf, daß sie an deren Ziel kaum noch dachte. Die von ihr eingeleiteten Nachforschungen betrafen weniger die soziale Lage der Juden als ihre inneren Lebensverhältnisse, den Aufbau der Gemeinden und sogar die jüdischen Glaubenslehren. Mit echt deutscher Gründlichkeit zog man Erkundigungen über das Leben der Juden in seiner ganzen Vielseitigkeit ein, und so nahm die amtliche Umfrage über drei Jahre in Anspruch. Nachdem das ganze Material beisammen war, sah sich die Regierung plötzlich vor

einer neuen Schwierigkeit. Es stellte sich nämlich heraus, daß sich im Schoße der jüdischen Gemeinden verschiedene religiöse Strömungen bekämpften, und daß in der Auffassung des Judentums weitgehende Meinungsverschiedenheiten zwischen Orthodoxen und Neologen bestanden (unten, § 11—13). Der Regierung schien es daher angezeigt, sich zunächst Klarheit darüber zu verschaffen, inwiefern eine Reorganisation der gespaltenen jüdischen Gemeinden im Bereiche der Möglichkeit liege. Es war dies freilich nur ein bequemer Vorwand, um die Ausarbeitung des in Angriff genommenen Gesetzentwurfes weiter hinauszögern zu können, da ja zwischen der Durchführung der bürgerlichen Reform und dem religiösen Zwiespalt in den Gemeinden kaum ein innerer Zusammenhang bestand. Gleichwohl gab sich die Regierung den Anschein, als bereite ihr die Uneinigkeit der Juden schwere Sorgen, ja seelischen Kummer. Im November 1835 wandte sich das Ministerium des Innern mit einem Runderlaß an die Provinzialbehörden, in dem diese angewiesen wurden, angesichts der unter den Juden in bezug auf die religiösen Dogmen, den Gottesdienst, die Erziehung und die „kirchliche Verfassung" überhaupt herrschenden Unstimmigkeit sowie im Hinblick auf die geplante Ausarbeitung eines Normalstatuts für die jüdischen Gemeinden und ihre Vereinigung unter einer staatlich beaufsichtigten „Oberkirchenbehörde" in allen Kreisen des Königreiches jüdische „Kirchenversammlungen" einzuberufen.

In den ersten Monaten des Jahres 1836 traten in Ausführung des ministeriellen Erlasses in einer Reihe bayerischer Städte: in Würzburg, Bayreuth, Ansbach, Augsburg, Speyer, Regensburg und München von den jüdischen Gemeinden beschickte Kreisversammlungen zusammen. Es beteiligten sich an ihnen Rabbiner, Schullehrer und angesehene Kaufleute, insgesamt über 400 Delegierte. Wiewohl in den Versammlungen alle Parteirichtungen vertreten waren, führten in ihnen zumeist die der Rabbiner- und Lehrergruppe angehörenden Neologen das große Wort. Ihnen war die Einmischung der Regierungsgewalt in das religiöse Leben, von der sie die amtliche Anerkennung der von ihnen eingeführten Neuerungen erhofften, überaus willkommen. Jeder Kreisversammlung war ein Regierungskommissar beigegeben, der die Tagung zu überwachen hatte. Den Delegierten wurden umständlich ausgearbeitete Fragebogen vorgelegt, deren Inhalt in jedem Kreise der jeweiligen theologischen Gelehrsamkeit der zuständi-

gen Behörde entsprach. Die Fragen bezogen sich auf alle Quellen, Dogmen und Gebräuche des Judentums, auf die Organisation der Gemeinden, des Rabbinats und der Schulen. Manche der vorgelegten Fragen muten recht komisch an: „Kennt, bekennt oder verwirft die jüdische Lehre die vom Pentateuch begründete Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit?" „Sind die Juden des Glaubens, daß nur sie allein von Adam und Eva abstammen?" „Was ist unter den Wörtern ‚Goi' bzw. ‚Sabbat-Goi' zu verstehen?" Es fehlte auch nicht an Fragen, die inhaltlich mit den seinerzeit vom bayerischen Landtag verworfenen Vorbedingungen der Gleichberechtigung übereinstimmten, wie etwa die, ob es angängig sei, die Sabbatfeier auf den Sonntag zu verlegen, und ob dem Talmud bindende Autorität zukomme. Viele der Fragen gaben in den Versammlungen zu leidenschaftlichen Debatten Anlaß. Die der Regierung erteilten Antworten spiegelten die Meinungsverschiedenheiten zwischen Orthodoxen und Neologen wider. So glaubte die Mehrheit der Versammlungen im Bereiche der Dogmatik lediglich die dreigliedrige Glaubensformel des Joseph Albo (Gott, Offenbarung, Vergeltung) als bindend anerkennen zu müssen, während sich die Minderheit für die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides einsetzte. Am schärfsten schieden sich die Geister in der das messianische Dogma betreffenden Frage: während die Neologen von einem nationalen Erlöser nichts wissen wollten und allein die Erneuerung der sittlichen Weltordnung für die Aufgabe des Messias hielten, betonten die Orthodoxen zugleich seine politische Mission: die Wiederherstellung des jüdischen Staates. Stark umstritten war daneben die Frage der Verbindlichkeit des Talmud. Die Würzburger Synode sprach sich dahin aus, daß nur die ältesten der vom Talmud überlieferten Vorschriften obligatorisch seien; auch die Bayreuther Versammlung stand nicht an, sich für die Aufhebung der „zweiten Feiertage" und anderer vom Talmud eingeführter Gebräuche auszusprechen; in Ansbach und München siegte hingegen die Ansicht, daß die Grundlagen der talmudischen Gesetzgebung unantastbar seien. Mit nicht geringerer Schärfe tobte der Streit um die Fragen der gottesdienstlichen Zeremonien, um die deutsche Predigt, den Ausschluß der Gebete um die Entsendung des Messias u. dgl. m. Die Verlegung der Sabbatfeier auf den Sonntag wurde indessen von allen Synoden ohne Ausnahme mit Entschiedenheit abgelehnt. Was endlich die Zentralisation der Ge-

meindeselbstverwaltung durch die Errichtung eines Oberrabbinats anlangte, so wurde diese namentlich von der Reformpartei befürwortet.

Die Uneinigkeit der Bezirksversammlungen hätte die Regierung normalerweise veranlassen sollen, zwecks Behebung der zutage getretenen Meinungsverschiedenheiten eine jüdische Generalsynode einzuberufen; indessen lag ihr gerade daran, die ergebnislosen Tagungen der Kreissynoden und die religiösen Parteiungen innerhalb der Judenheit als einen Beweis dafür auszuspielen, daß die *bürgerliche* Reform noch durchaus verfrüht sei. Die von der wortbrüchigen Regierung zum zweiten Mal betrogenen jüdischen Gemeinden begannen den König erneut mit Petitionen und Denkschriften zu bestürmen. Im Jahre 1837 bekam er von der Fürther, Ansbacher, Münchener und anderen Gemeinden bittere Klagen über die Unerträglichkeit der durch das Edikt von 1813 festgesetzten Normen zu hören. In den Petitionen wurde unter anderem betont, daß viele Juden, durch die „Matrikel"-Ordnung, die Normierung der Ehen und die Einschränkung der Freizügigkeit beengt, Bayern verließen und nach den Vereinigten Staaten Nordamerikas auswanderten. Unter Hinweis auf die unerfüllt gebliebenen Versprechungen baten die Gemeinden um „die Ausarbeitung eines dem Geiste der Verfassung und der fortgeschrittenen Bildung der Israeliten entsprechenden Gesetzentwurfes". Die Eingaben wurden dem König zum Teil von jüdischen Deputationen unmittelbar in die Hand gelegt. Der König und seine Minister überflogen die ihnen unterbreiteten Petitionen, lobten zuweilen ihren Stil und legten sie zu den Akten. Das seit dem Jahre 1837 fest im Sattel sitzende konservativ-klerikale Ministerium Abel, das sogar die Protestanten rechtlich zurückzusetzen suchte, wollte von der jüdischen Gleichberechtigung nichts wissen. Unerfüllt blieben auch die von den Neologen auf die Regierung gesetzten Hoffnungen. Die frommen katholischen Machthaber ließen es sich nicht nehmen, zugleich auch über die jüdische Frömmigkeit zu wachen. Im Jahre 1838 ließ ein ministerielles Rundschreiben die jüdischen Gemeinden wissen, daß die Regierung „die alles verflachende rationalistische Kritik der israelitischen Grundlehren und Zeremonial-Satzungen" ebenso wie die zu der „so verderblichen Neologie und dem religiösen Indifferentismus" führende Aufklärung aufs schärfste mißbillige. So scheute sich die den Juden die verheißenen Bürgerrechte vorenthaltende Regierung nicht, für sich selbst das

Recht in Anspruch zu nehmen, ihnen auf dem Gebiete der Religion Verhaltungsmaßregeln zu diktieren.

Der Kampf um die Emanzipation wurde in Bayern erst nach einer längeren Ruhepause, im Jahre 1845 wieder aufgenommen, als auch in Preußen die liberale Bewegung Oberwasser zu gewinnen begann. Um die Wende dieses Jahres liefen beim bayerischen Landtag 26 Petitionen von verschiedenen jüdischen Gemeinden ein. Nunmehr waren es die Volksvertreter und nicht der König nebst seinen Ministern, von denen man in erster Linie Hilfe erwartete. Indessen sollten sich auch die auf den Landtag gesetzten Hoffnungen als trügerisch erweisen. Zwar machte sich bei der Besprechung der jüdischen Frage im Landtag eine starke liberale Strömung zugunsten der Juden bemerkbar, doch führte der bekannte Theologe *Ignaz Döllinger*, der in seiner Rede den kulturellen Zustand der Judenschaft in düsteren Farben schilderte, in der Gesinnung der Abgeordneten einen plötzlichen Umschwung herbei. Die am 7. Mai 1846 angenommene Resolution verlangte eine Revision des „Judenedikts" nicht etwa zwecks Durchführung der Gleichberechtigung, sondern lediglich zum Zwecke der Beseitigung der beschwerlichsten Rechtsbeschränkungen. Die Regierung erklärte sich mit dieser Resolution einverstanden, zögerte aber noch immer, sie in die Tat umzusetzen. Alle Bemühungen der bayerischen Juden, wenigstens eine Erleichterung ihrer rechtlichen Lage zu erwirken, blieben somit völlig fruchtlos, und eine Änderung sollte erst mit der Revolution von 1848 eintreten.

§ 8. Die Erpressungspolitik gegen die Juden in Baden

Nirgends trat das Bestreben, die jüdische Religion in den Emanzipationskampf hineinzuziehen, so kraß zutage wie im Großherzogtum *Baden*. In diesem Lande, dessen Verfassung damals die liberalste in ganz Deutschland war, trug man keine Bedenken, den Verzicht der Juden auf all ihre einer Verschmelzung mit den Deutschen im Wege stehenden national-religiösen Eigenheiten zur Vorbedingung der Emanzipation zu machen. Während sich in Bayern allein die Regierung eine solche Einmischung in das geistige Leben der Juden erlaubte, schreckten in Baden auch die Volksvertreter nicht davor zurück, und zwar selbst die fortschrittlichsten unter ihnen.

Für die 20 000 Seelen starke jüdische Bevölkerung des badischen

Landes galt nach wie vor das Gesetz von 1809 (Band VIII, § 32), das das Bürgerrecht der Juden von ihrem Übergang zu einer „bürgerlichen Nahrungsart" abhängig machte. Die 1815 einsetzende Reaktion blieb auch hier nicht ohne traurige Folgen. In dem Chor der Judenhasser, dessen Dirigent der Berliner Professor Rühs war, klang auch die schrille Stimme des gegen den „verwilderten Humanismus" wetternden Heidelberger Professors Fries mit (oben, § 2). Zwar wurde die Schrift, in der Fries zur Ausrottung der Juden aufforderte, von der Polizei eingezogen und auch der Verfasser selbst seines Lehramtes enthoben, inzwischen war aber die von ihm und seinesgleichen ausgestreute Saat üppig ins Kraut geschossen. Die im Jahre 1819 in Heidelberg, Mannheim und Karlsruhe ausbrechenden Judenhetzen waren die Frucht des reaktionären Überpatriotismus. Der Minister Sensburg, ein getaufter Jude, führte die Unruhen auf den Brotneid der Kleinbürger und Handwerker zurück, die es den Juden mißgönnten, daß sie sich den ehedem geschlossenen Handwerken und der Landwirtschaft zugewandt hatten, d. h. eben jenen „bürgerlichen Nahrungsarten", auf die man bis dahin die jüdische Bevölkerung als auf die unerläßliche Vorbedingung ihrer Gleichberechtigung verwiesen hatte. Jetzt stand der Regierung ein anderer Vorwand für die Verweigerung der Gleichberechtigung zur Verfügung: das Modeprinzip des „christlichen Staates". Die neue badische Verfassung bestimmte ausdrücklich, daß ausschließlich Personen christlicher Konfession zu den Staats- und Kommunalämtern zugelassen werden sollten. Als diese Verfassungsbestimmung im Jahre 1819 im Landtag zur Sprache kam, gab ein Vertreter der reaktionären Kammermehrheit der diese beherrschenden Gesinnung in folgenden offenherzigen Worten Ausdruck: „Solange diese Nation (die Juden) so hartnäckig wie bisher auf ihren Zeremonialgesetzen, auf ihren Feiertagen, auf dem Genuß eigener Speisen und Getränke besteht, solange sie dadurch eine Scheidewand mit unseren Sitten und Gewohnheiten zieht, solange ist unser Entgegenkommen gegen solche eine übel verstandene Humanität". Die gleiche Ansicht wurde von dem badischen Publizisten Paulus in seinem früher erwähnten Buche „Die jüdische Nationalabsonderung" (oben, § 5) noch ein Jahrzehnt später vertreten, als infolge der Pariser Julirevolution der politische Himmel in Deutschland sich bereits aufzuheitern begann. „Die Judenschaft, solange sie wirklich im rabbinisch-mosaischen Sinn jüdisch sein zu müssen glaubt — meinte der

Heidelberger Theologe —, kann deswegen nicht Staatsbürgerrechte bei irgendeiner anderen Nation erhalten, weil sie selbst eine abgesondert bestehende Nation bleiben will und es für ihre Religionsaufgabe hält, daß sie eine solche von allen Nationen, unter denen sie Schutz gefunden hat, immer geschiedene Nation bleiben müsse". Durch derlei Argumente sollten die „deutschen Staatsregierungen und landständischen Versammlungen" beeinflußt werden, denen, wie erwähnt, die Schrift des Paulus gewidmet war. Dessen Tendenzschrift rief den jungen Riesser und andere Verfechter der Emanzipation auf den Plan. Die Frankfurter Neologen *Michael Creizenach* und *Michael Heß* traten Paulus in einem Buche entgegen, dessen zweiter, von Heß verfaßter Teil die Überschrift trug: „Epistel der Hebräer an Paulus" (1831). Der witzige Titel krönte indessen einen recht oberflächlichen Gedankengang: die Verfasser bemühten sich nämlich zu beweisen, daß die nach Paulus der Emanzipation im Wege stehenden nationalgeschichtlichen Besonderheiten des Judentums im Schwinden begriffene Rudimente seien. Solche Apologien von jüdischer Seite waren freilich nicht dazu angetan, den Eindruck, den das Pamphlet des Paulus auf die deutsche Leserwelt gemacht hatte, irgendwie abzuschwächen. Die Epistel des Apostels des liberalen Judenhasses an die Regierungen und Landstände gelangte prompt an die richtige Adresse.

Als im Juni 1831 die zweite Kammer des badischen Landtags mit der Besprechung einer Reihe jüdischer Petitionen um Gewährung der Gleichberechtigung begann, zeigte sich sogleich, daß Paulus mit seiner Anregung, die Emanzipation an die Beseitigung der nationalen Elemente des Judentums zu knüpfen, Schule gemacht hatte. Die Kammer einigte sich auf den Beschluß, die Regierung zu bitten, „eine Versammlung von Abgeordneten der Israeliten des Landes zu veranlassen und ihr diejenigen Vorlagen zu machen, welche die Regierung selbst für zweckmäßig findet, um die der weiteren Zivilisation der Juden und ihrer Gleichstellung mit den Christen entgegenstehenden Hindernisse nach Tunlichkeit zu beseitigen". So wurde in Erwiderung auf die von den Juden vorgebrachte Forderung der bürgerlichen Emanzipation, wenn auch in verschleierter Form, die Forderung laut, daß die Juden sich vom Judentum emanzipieren sollten. Das Ministerium übermittelte die Entschließung des Landtags dem „Oberrat der Israeliten" und forderte diesen auf, die Einberufung einer jüdischen Abgeordnetenversammlung in die Wege zu leiten. Der Oberrat gab

indessen auf die Zumutung, um der Erlangung der Gleichberechtigung willen mit dem Gewissen Schacher zu treiben, die gebührende Antwort: „Wir halten dafür — schrieb er —, daß solche Angelegenheiten, welche dem Inneren des Menschen angehören, sich überhaupt nicht für das Gebiet politischer Verhandlungen eignen . . . Wohl mögen religiöse Meinungen und Gefühle nach dem weltgeschichtlichen Gange der Entwicklung des menschlichen Geistes und Gemütes ihren äußeren Ausdruck verändern und eine andere Gestalt annehmen . . . Eine Verleugnung der höheren Menschennatur und ein Todeskeim für alle religiösen Gefühle wäre es aber, wenn Änderungen in dem Religions- und Kirchensystem in der Absicht zur Erreichung zeitlicher Vorteile, und seien sie auch von der höchsten politischen Wichtigkeit, vorgenommen würden". Aus diesen Erwägungen schlug der Oberrat vor, auf die Tagesordnung der in Aussicht genommenen Versammlung nicht religiöse, sondern allein das bürgerliche und soziale Leben berührende Fragen, wie etwa die der Verbesserung der rechtlichen und wirtschaftlichen Lage der Juden, des Schulwesens u. dgl., zu setzen (1832). Da nun dieser Vorschlag eine Schmälerung des vom Landtag aufgestellten Programms bedeutete, beschloß die Regierung, von der Einberufung einer jüdischen Abgeordnetenversammlung überhaupt Abstand zu nehmen.

Die Wiederaufnahme des Kampfes ums Recht erfolgte im Jahre 1833. Der rasche Fortschritt des Liberalismus in Baden bewog die Juden, den geraden Weg der Einwirkung auf die Volksvertretung einzuschlagen. Zur Begründung ihres Anspruchs auf die Gleichberechtigung überreichten sie dem Landtag eine umfangreiche Denkschrift, deren Verfasser Gabriel Riesser war. Unter Hinweis darauf, daß alle gegen die Gleichberechtigung vorgebrachten Argumente sich entweder auf die Religion oder auf die Moral oder auf die Nationalität bezögen, setzte sich Riesser mit diesen Gegengründen der Reihe nach auseinander. Indem er klarzumachen suchte, daß weder die Dogmen und Gebräuche noch die Moral des Judentums der modernen Zivilisation, der sich die Juden in immer steigendem Maße anpaßten, in irgendeinem Punkte widersprächen, stellte er zugleich mit nicht geringerem Nachdruck unter Hinweis auf seine oben schon dargelegten Beweisgründe auch die „uns aufgebürdete Nationalität" in Abrede. Von dem zuständigen Landtagsausschuß als durchaus beachtenswert befunden, wurde die Denkschrift zum Gegenstand einer Aussprache in der Ersten

Kammer. Viele der Kammermitglieder äußerten sich hierbei in lobender Weise über die Fortschritte der Bildung unter den Juden, über ihren immer fester werdenden Anschluß an die deutsche Kultur sowie über ihr offensichtliches Bestreben, durch Förderung des Großhandels, des Handwerks und der freien Berufe das jüdische Wirtschaftsleben auf Kosten des Kleinhandels in neue Bahnen zu lenken, woraus sie den Schluß zogen, daß die jüdische Bevölkerung bereits für die Emanzipation reif sei. Anderen Rednern schien hingegen die unverzügliche Gewährung der Gleichberechtigung unzweckmäßig zu sein. Die Aussprache in der Ersten Kammer schloß mit der Annahme einer Resolution, in der die Petition der Juden dem Ministerium zur Weiterveranlassung dringend empfohlen wurde.

Eine andere Wendung nahmen die Debatten, die am 27. September 1833 in der Zweiten Kammer stattfanden. Den Bericht der sich mit der Judenfrage befassenden Kommission erstattete hier der Führer der liberalen Partei, der bekannte Geschichtsschreiber *Karl v. Rotteck*. Er teilte mit, daß sich die Mehrheit der Kommission für die Ablehnung der jüdischen Petition ausgesprochen habe, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Es ginge nicht an, die Juden zu einer Zeit zu emanzipieren, da noch viele Christen der politischen Rechte beraubt seien; 2. den Juden fehle ohnehin nur wenig zur vollen Gleichberechtigung; und 3. die Erfüllung ihrer Wünsche würde eine Verfassungsänderung voraussetzen; obendrein harrten wichtigere Fragen der Entscheidung. Die sophistische Art, in der die Liberalen im Laufe der Debatte diese Scheingründe zu verteidigen suchten, war womöglich noch widerwärtiger als die zynische Offenherzigkeit der Verfechter des „christlichen Staates". Rotteck und seine Gesinnungsgenossen suchten unter anderem zu beweisen, daß der Staat keineswegs an der Gewissensfreiheit rüttele, wenn er einer konfessionellen Gruppe die Gleichberechtigung nur gegen bestimmte Konzessionen auf religiösem Gebiete zu bewilligen entschlossen sei, und daß die Juden in Baden, wie aus ihrem raschen kulturellen Aufschwung ersichtlich sei, überhaupt keinen Grund zur Unzufriedenheit hätten. Nach ausgedehnten Debatten bestätigte schließlich die Zweite Kammer die Landtagsresolution von 1831, die die Emanzipation von der Beseitigung der ihr entgegenstehenden Hindernisse durch die Juden selbst abhängig machte, und sprach zugleich die Erwartung aus, daß die jüdische Bevölkerung zur Erreichung des von ihr ersehnten Zieles den einzigen dahin füh-

renden Weg einschlagen, d. h. sich zu Konzessionen auf dem Gebiete des geistigen Lebens bereit finden werde.

Da sich indessen die badischen Juden durch diese Erpressungspolitik, die gegen ihre Religion gerichtet war, nicht mürbe machen ließen, so wurde die Emanzipation auf unbestimmte Zeit vertagt. Zwar wurde durch die von den unermüdlichen jüdischen Gemeinden auch später wiederholt eingereichten Petitionen das Gespenst der Judenfrage in den Landtagskammern immer aufs neue heraufbeschworen, doch gingen diese jedesmal nach Kenntnisnahme der vorgebrachten Wünsche kurzerhand zur Tagesordnung über. Erst im Jahre 1846, als der liberale Gegner der Gleichberechtigung Rotteck nicht mehr am Leben war, hatte sich die Zweite Kammer zu der Erkenntnis durchgerungen, daß ein das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz nicht anerkennender Liberalismus eine Inkonsequenz sei, und faßte mit einer Mehrheit von 36 Stimmen gegen 18 den Beschluß, alle die Gleichberechtigung der Juden betreffenden Petitionen der Regierung zur wohlwollenden Prüfung zu empfehlen. Noch waren die badischen Gesetzgeber mit dieser Prüfung beschäftigt, als sie von der Umwälzung des Jahres 1848 überrascht wurden.

§ 9. Liberale und konservative Staaten

Die übrigen, noch nicht berücksichtigten deutschen Einzelstaaten können ihrer Stellungnahme zur Emanzipation nach in zwei Gruppen eingeteilt werden: in eine liberale und eine konservative. Für jene sind in erster Linie Kurhessen und Württemberg, für diese Sachsen, Hannover und Mecklenburg bezeichnend.

In dem sich vornehmlich aus Gebietsteilen des ehemaligen Königreichs Westfalen zusammensetzenden *Kurhessen* mit einer 20 000 Seelen starken jüdischen Bevölkerung[1]) war die dort während der Franzosenherrschaft eingeführte Gleichberechtigung in ihren wesentlichsten Bestandteilen dank der nachwirkenden politischen Tradition unangetastet geblieben. Die wiederhergestellte kurfürstliche Regierung entschloß sich nämlich im Jahre 1816, den Juden die bürgerlichen

[1]) Jost veranschlagt die in Frage kommende Zahl in seiner 1845 erschienenen „Neueren Geschichte der Israeliten", I, 215 auf 23 000, während eine andere zeitgenössische Quelle („Verhandlungen des Vereinigten preußischen Landtages über die Emanzipation der Juden", S. XVI, Berlin 1847) diese Zahl befremdenderweise auf 8300 sinken läßt.

Rechte zuzuerkennen, allerdings nur denjenigen, die keinen „Nothandel" trieben, unter welchen Begriff das Gesetz den Leihhandel, alle Trödel- und Hausiergeschäfte sowie die Viehmäklerei subsumierte. Dieser unter den damaligen Verhältnissen „gnädig" anmutende kurfürstliche Erlaß erstreckte sich jedoch nicht auf die zu Kurhessen gekommenen Provinzen Fulda und Hanau. Im Jahre 1823 bedachte die Regierung die Juden mit einer neuen, kanzleimäßig zugestutzten Gemeindeorganisation, an deren Spitze ein unter Regierungskontrolle stehendes Zentralorgan, das „Landrabbinat", gesetzt wurde, mit dem Sitz in der Hauptstadt Kassel, wo ehedem das Jacobsonsche Konsistorium seine Wirksamkeit entfaltet hatte. Die 1830 eingetretene allgemeine politische Krise wirkte sich am günstigsten für die Juden Kurhessens aus: das dort erstarkte liberal-konstitutionelle Regime schuf zugleich die Vorbedingungen für die Emanzipation der jüdischen Landesbevölkerung. Im Jahre 1832 nahm der Landtag ein Gesetz über die Gleichberechtigung an, dem allerdings die Regierung erst nach langem Zögern, im Oktober 1833, die Sanktion gab. Durch dieses Gesetz wurden die Juden im ganzen Herrschaftsbereiche Kurhessens in allen bürgerlichen Rechten, den Anspruch auf die Anstellung im Staatsdienst nicht ausgenommen, den Christen gleichgestellt; vorenthalten blieb das Vollbürgerrecht lediglich den sich mit Wuchergeschäften oder Kleinhandel befassenden Juden, die dieses Rechts erst nach Ergreifung eines vom Gesetz gebilligten Berufes teilhaftig werden sollten. Die neue kurhessische Judenverfassung galt damals als die liberalste in ganz Deutschland. Ein zeitgenössischer Geschichtsschreiber (Jost) erblickte ihre segensreichen Folgen namentlich darin, daß es nunmehr Juden gab, die in öffentlichen Diensten als Rechtsanwälte, Ärzte, Lehrer und Professoren angestellt, ja sogar zu Offizieren befördert wurden; in der Regel kamen indessen die Juden im Militärdienst nicht über die unteren Chargen hinaus, und auch zur Erlangung eines akademischen Lehramtes mußten die jüdischen Gelehrten (so Rubino in Marburg) in die Taufe einwilligen[1]).

Das neben Kurhessen der Gruppe der liberalen Staaten zuzuzählende Königreich *Württemberg*, das 11 000 jüdische Einwohner be-

[1]) Die gegenteilige Behauptung von Jost (l. c. I, 219), die auch M. Philippson in seine „Neueste Geschichte des jüdischen Volkes", I, 250 (2. Aufl. 1922) übernommen hat, wird von Horwitz auf Grund neuerer Archivforschungen bestritten (s. Bibliographie zu diesem Paragraphen).

herbergte, nahm in der Judenfrage eine ähnliche Haltung wie Baden ein. Auch den schwäbischen Machthabern und Gesetzgebern war es mehr um die Vernichtung der kulturellen Eigenart der Juden als um deren bürgerliche Emanzipation zu tun. Im Jahre 1828 verabschiedete der württembergische Landtag den von der Regierung eingebrachten Entwurf eines Verbesserungs- oder Erziehungszwecke verfolgenden Gesetzes. Das Gesetz erklärte alle im Lande ansässigen Juden für „Untertanen" des Königreiches und gewährleistete ihnen unter manchen Vorbehalten Freizügigkeit und Gewerbefreiheit. So durften sie sich mit Detailhandel und den geschlossenen Handwerken nur mit Genehmigung der zuständigen Magistrate und Zünfte befassen, während auf den „Schacherhandel", als welchen das Gesetz den Hausier- und Viehhandel, den Vermittlerberuf sowie das Kreditgeschäft bezeichnete, sogar die Aberkennung vieler wichtiger Rechte stand: die Vertreter dieser verpönten Berufe waren in ihrer Freizügigkeit beengt und durften vor Vollendung des fünfunddreißigsten Lebensjahres keine Ehe eingehen; überdies durften sie den Gerichtseid erst nach Vorlegung eines Leumundszeugnisses leisten. Die jüdischen Einwohner der einzelnen Städte wurden zu „Kirchengemeinden" zusammengeschlossen, an deren Spitze eine in der Hauptstadt Stuttgart unter Aufsicht eines Regierungskommissars wirkende „Oberkirchenbehörde" gestellt wurde. Da das Gesetz von 1828, mit den bis dahin geltenden repressiven Gesetzesbestimmungen verglichen, einen gewissen Fortschritt bedeutete, so wurde es von den Juden zunächst mit Genugtuung, von ihren Feinden aber mit Unwillen aufgenommen. Die Emanzipationsbewegung der dreißiger Jahre ließ indessen auch unter den schwäbischen Juden das Bestreben wach werden, die Fesseln der Korrektionsbestimmungen zu sprengen. In einer langen Reihe von an den König und an den Landtag gerichteten Petitionen drangen sie auf die Verleihung der Gleichberechtigung. Als im Mai 1836 eine dieser Petitionen im Landtag zur Sprache kam, trat sogar der literarische Gegner Börnes und des ganzen „jungen Deutschland", der Abgeordnete Wolfgang Menzel, für die Befriedigung der jüdischen Wünsche ein. Mit 80 Stimmen gegen 3 wurde beschlossen, die Regierung zu bitten, „eine Revision des Gesetzes vom 25. April 1828 über die öffentlichen Verhältnisse der Israeliten im Sinne einer vollständigen Gewährung der staats- und gemeindebürgerlichen Rechte, soweit die Verfassung es zuläßt, eintreten zu lassen". Die Regierung war jedoch nicht ge-

neigt, auf diese Anregung einzugehen, da sie für das Korrektionsgesetz eine Gültigkeitsdauer von zwanzig Jahren in Aussicht genommen hatte. Im Jahre 1845 brach der Petitionssturm von neuem los: alle vierzig in Württemberg bestehenden Gemeinden suchten gleichzeitig um Verleihung der Gleichberechtigung nach. Beide Kammern des Landtags sprachen sich für die Erfüllung der lautgewordenen Forderungen aus, und auch die Regierung war nunmehr zur Nachgiebigkeit bereit, nur wollte sie den Ablauf der von ihr auf zwanzig Jahre festgesetzten „Verbesserungs"-Frist abwarten: den Anbruch des Jahres 1848. Wie hätte die schwäbische Regierung voraussehen können, daß in diesem Jahre die Gleichberechtigung, statt von ihr verliehen zu werden, ihr abgetrotzt werden würde!

Für die Gruppe der konservativen Staaten Deutschlands ist in erster Linie das Königreich *Sachsen* charakteristisch. Die jüdische Bevölkerung dieses Landes, die unter dem Drucke der alten Ordnung auf den kleinen Rest von etwa 900 Seelen zusammengeschmolzen war, hatte den 1815 eingetretenen reaktionären Umschwung kaum gemerkt, da sie ja auch von dem Genuß der Wohltaten der vorhergehenden Freiheitsperiode ausgeschlossen geblieben war. Es herrschte hier nach wie vor das alte Knechtungsregime in all seiner Scheußlichkeit: das Häuflein der inländischen Juden mußte mit beschränktem Wohnrecht vorliebnehmen, während die Ansiedlung auswärtiger Juden überhaupt untersagt war. Die folgenden Beispiele kennzeichnen die damaligen Verhältnisse zur Genüge: in der Stadt Freiberg durfte sich ein geschäftshalber zugereister Jude höchstens drei Tage aufhalten, wobei er sich bis zur Abreise polizeiliche Überwachung gefallen lassen mußte; Handwerksmeister durften jüdische Knaben nicht in die Lehre nehmen, und noch im Jahre 1835 bedurfte es eines besonderen königlichen Erlasses, damit ein jüdischer Jüngling in einer Schneiderwerkstatt als Lehrling Aufnahme finde. Helles Licht fiel auf diese mittelalterlichen Greuel erst nach dem kritischen Jahre 1830, als das empörte Volk auch den sächsischen Machthabern eine neue Staatsverfassung abgerungen hatte. Bald darauf wandten sich die Juden an die Regierung und die beiden Landtagskammern mit Petitionen, in denen sie um das Bürgerrecht nachsuchten (1831). Die Frage wurde allerdings nicht nur infolge der von jüdischer Seite eingereichten Petitionen aktuell, sondern auch angesichts der Gegenpetitionen der christlichen Gilden und Zünfte, die ihrerseits „Schutz gegen die Juden-

schaft" forderten. Im Verlaufe der im Landtag stattgefundenen Debatten (1833—1834) stellte sich heraus, daß es selbst im Lande der protestantischen Unduldsamkeit nicht an Parteigängern der Gleichberechtigung fehlte. In der Ersten Kammer setzte sich für die Juden der Leipziger Professor *Krug* ein, der auch in der Literatur für ihre Gleichberechtigung eine Lanze gebrochen hatte; er wurde hierbei von dem *Prinzen Johann,* dem nachmaligen König von Sachsen, unterstützt, der die Judenfrage im Geiste der Gewissensfreiheit gelöst wissen wollte. Hinter diesen nichtjüdischen Verfechtern der Emanzipation stand aber der Führer der Dresdener Juden, Dr. *Bernhard Beer,* ein eifriger Vorkämpfer der Mendelssohnschen Aufklärung und der Urheber der erwähnten Petitionen. Das Ergebnis der Debatten war der von beiden Kammern gefaßte Beschluß, die Regierung zu ersuchen, die für die Juden geltenden Gesetze zu revidieren und ein Reformprojekt auszuarbeiten. Der entsprechende Entwurf wurde den Kammern erst im Jahre 1836 vorgelegt, um sodann durch die Dekrete von 1837 und 1838 auch Gesetzeskraft zu erlangen.

Die Reform lief im wesentlichen auf folgendes hinaus. Die in Dresden und Leipzig bestehenden jüdischen „Religionsgemeinden" erhielten gesetzliche Anerkennung sowie das Recht, Synagogen für öffentlichen Gottesdienst zu errichten (bis dahin durften die Juden dort lediglich in Privathäusern eingerichtete Betstuben unterhalten), mit der Maßgabe jedoch, daß sich die Mitgliederzahl der beiden Gemeinden nicht durch Zustrom von auswärts vergrößere. Die Übersiedlung aus einer Stadt in eine andere wurde in das Ermessen der zuständigen Behörden gestellt; auf dem flachen Lande durften sich hingegen die Juden überhaupt nicht niederlassen. Auch die Gewerbefreiheit blieb in mancherlei Hinsicht beschränkt: Kleinhandel durften die Juden nur mit besonderer behördlicher Genehmigung treiben, während ihnen der Betrieb von Apotheken, Gastwirtschaften u. dgl. gänzlich untersagt wurde. Handwerker konnten zwar fortan jüdische Lehrlinge beschäftigen, doch sollte sich die Zahl der jüdischen Meister in Dresden und Leipzig auf höchstens dreißig belaufen. So blieb auch nach Einführung der neuen Ordnung alles ziemlich beim Alten. Am unerträglichsten war die Beschränkung der Freizügigkeit. Ausländischen Juden war der Aufenthalt in Sachsen noch immer verwehrt. Dieses Überbleibsel der mittelalterlichen Barbarei sollte zu einer Demonstration im französischen Parlament Anlaß geben: als im Jahre

1841 der aus Paris stammende jüdische Kaufmann Wurmser aus Dresden ausgewiesen wurde, machte die französische Deputiertenkammer den Zwischenfall zum Gegenstand einer an den Außenminister Guizot gerichteten Interpellation, bei deren Begründung die Redner das Verhalten der sächsischen Regierung den Juden gegenüber als verachtungswürdig brandmarkten (unten, § 29). Die Proteststimmung verschärfte sich übrigens auch unter den sächsischen Juden selbst, die inzwischen ihre beiden Gemeinden, die Dresdener und die Leipziger, unter der Leitung des berühmten Gelehrten *Zacharias Frankel* (von 1836 bis 1854 Oberrabbiner in Dresden) kraftvoll ausgebaut hatten. In den Jahren 1843 und 1846 war der Landtag genötigt, sich erneut mit jüdischen Petitionen zu befassen, von denen die zuletzt überreichte keine partiellen Erleichterungen mehr, sondern die volle Gleichberechtigung forderte. Wiewohl diese Bemühungen fruchtlos blieben, war dennoch das Gefühl vorherrschend, daß die Stunde der Befreiung nicht mehr fern sei.

Die Juden von *Hannover* (etwa 12 000 an der Zahl) lebten unter Verhältnissen, die kaum besser als die sächsischen waren. Hier stand nach wie vor das altüberkommene Regime des „Schutzjudentums" in Blüte. Selbst in den ehedem zum Königreich Westfalen gehörenden Provinzen Hannovers nahm man keinen Anstand, sich über die den status quo garantierende Bestimmung der Wiener Bundesakte hinwegzusetzen. Nach der Verfassungsreform von 1830 begannen die Juden auch hier die Volksvertretung mit Petitionen zu bestürmen. Nachdem nun die Abgeordnetenkammer die Regierung aufgefordert hatte, den Entwurf eines neuen Judengesetzes einzubringen und ihrem Wunsche entsprochen worden war, ging sie an die Durchberatung des ihr vorgelegten, sich in recht bescheidenen Grenzen haltenden Reformprojektes. Die dynastische Umwälzung von 1837 (die nach dem Tode des englischen Königs Wilhelm IV. erfolgte Übernahme der Regierungsgewalt durch den Herzog von Cumberland), deren Folge unter anderem die Außerkraftsetzung der geltenden liberalen Verfassung war, setzte indessen allen reformatorischen Bestrebungen ein Ziel. Erst kurz vor der Revolution von 1848 entschloß sich die hannoversche Regierung, den Juden das schmähliche „Schutzgeld" zu erlassen, auf dessen Eintreibung die meisten deutschen Einzelstaaten bereits in der Epoche der „ersten Emanzipation" verzichtet hatten.

In *Mecklenburg-Schwerin*, in dem rund 3000 Juden beheimatet

waren, war die ganze Epoche der Reaktion mit dem Kampf der mächtigen „Ritterschaft" gegen die nur zu bescheidene „Freiheits-Charte" von 1813 (Band VIII, § 32) ausgefüllt. Das christliche Gewissen der herrschenden Schichten lehnte sich eben sogar gegen eine partielle Judenemanzipation auf, und so setzten sie es im Jahre 1817 schließlich durch, daß das ihnen verhaßte Gesetz außer Kraft trat. Die jüdischen Kaufleute sahen sich erneut zu „Schutzjuden" degradiert, die das Aufenthaltsrecht und die Gewerbefreiheit bei den zuständigen Magistraten erbitten mußten, wobei ihnen die Handelsplätze Rostock und Wismar überhaupt unzugänglich gemacht wurden. Alle Bemühungen des Großherzogs Friedrich Franz, die Juden wieder in den Besitz wenigstens eines Teiles der ihnen entzogenen Rechte zu bringen, scheiterten, ebenso wie die von den jüdischen Gemeinden selbst eingeleiteten Schritte, an dem hartnäckigen Widerstand der sich taub stellenden reaktionären Adelspartei. Die neue, durch das Statut von 1839 ins Leben gerufene Organisation der jüdischen Gemeinden war durch obrigkeitliche Bevormundung gebunden und litt zugleich unter den schweren Folgen des religiösen Zwiespaltes, der durch den Ansturm der extremen Neologen heraufbeschworen worden war. — Noch schlimmer war es um die Juden im Großherzogtum Mecklenburg-Strelitz bestellt.

Der Rest der deutschen Einzelstaaten ist gleichfalls teils der liberalen, teils der konservativ-reaktionären Gruppe zuzuweisen: während *Braunschweig* und in gewissem Sinne auch das Großherzogtum *Hessen-Darmstadt* sich mehr dem ersten Typus näherten, gehörten das Großherzogtum *Sachsen-Weimar* nebst einer Reihe anderer kleinerer Staaten eher dem zweiten Typus an. Einer recht sonderbaren Politik befleißigte sich namentlich die Regierung von Sachsen-Weimar: obzwar sie die Juden im Zustand der Rechtlosigkeit verharren ließ, zögerte sie nicht, sich in gröblichster Weise in ihr religiöses Leben einzumischen. So machte sie es unter anderem den jüdischen Gemeinden zur Pflicht, den öffentlichen Gottesdienst in deutscher Sprache abzuhalten (1823), und zwar gerade zu der Zeit, als die preußische Regierung sogar die deutsche Synagogenpredigt abgeschafft wissen wollte. Durch dasselbe Gesetz wurden jüdisch-christliche Mischehen unter der Bedingung gestattet, daß die Kinder aus solchen Ehen der Taufe zugeführt werden. Der greise Weimarer Dichterfürst Goethe konnte nicht umhin, seine Empörung über diese Verfügung zum Aus-

druck zu bringen, doch regte er sich nicht etwa über die Verletzung des Gleichheitsprinzips auf, sondern im Gegenteil über den zu weit gehenden Liberalismus der Gesetzgeber. Er erwartete von den Mischehen die schlimmsten Folgen und äußerte sich in einem Schreiben an den Kanzler Müller dahin, daß „wenn der Generalsuperintendent Charakter habe, müsse er lieber seine Stellung niederlegen, als eine Jüdin in der Kirche im Namen der heiligen Dreifaltigkeit trauen". „Alle sittlichen Gefühle in den Familien, die doch durchaus auf den religiösen ruhten, würden — meinte er ferner — durch ein solches skandalöses Gesetz untergraben". Dies war der Standpunkt des „großen Heiden", der es vorzog, sich eher mit seiner eigenen Weltanschauung in Widerspruch zu setzen, als eine Inkonsequenz in seiner Abneigung gegen das Judentum (vgl. Band VIII, § 31) zu begehen.

§ 10. Die wirtschaftliche Umschichtung

Die in der Epoche der ersten Emanzipation in der deutschen Judenheit einsetzende wirtschaftliche Umschichtung (Band VIII, § 33) nahm in der Epoche der ersten Reaktion weiter ihren Fortgang. Dreierlei Ursachen waren hierfür maßgebend: 1. das im XIX. Jahrhundert für Westeuropa charakteristische Wachstum der Städte, ein Prozeß, in dessen Verlauf sich die Christen in ihrem beruflichen Leben in demselben Maße den Juden anglichen, in dem diese auf kulturellem Gebiete den Christen entgegenkamen; 2. die partielle Emanzipation, die den Juden den Zutritt zu den höheren Regionen des Wirtschaftslebens eröffnete, sowie der von der Reaktion ausgehende Druck, der sie in den Ländern, wo der „Nothandel" die Entziehung der Bürgerrechte nach sich zog, dazu trieb, sich im Großhandel oder im Handwerk und in der Industrie zu betätigen; 3. die nach den Napoleonischen Kriegen rasch fortschreitende Akkumulation des Kapitals in den Händen geschäftstüchtiger jüdischer Bankiers, die aus bescheidenen, im Ghetto hausenden Hofjuden nun zu Gläubigern der Großmächte und zu Börsenkönigen in den führenden Hauptstädten Westeuropas geworden waren (das Haus Rothschild u. a.).

Der allgemeine soziale Aufstieg der Juden trat unverkennbar in Erscheinung. Die günstigeren Lebensbedingungen wirkten sich vor allem in dem zahlenmäßigen Wachstum der jüdischen Bevölkerung aus. Im Jahre 1816 gab es in ganz Deutschland kaum 300 000 Juden, während um

1848 ihre Zahl bereits 400 000 überstiegen hatte. Ihre Berufsgliederung war nicht mehr so einseitig wie ehedem. Nicht anders als in Preußen (oben, § 4) gehörten jetzt die Juden auch in den anderen deutschen Einzelstaaten nur noch zur Hälfte dem Handelsstande an, während sich die andere Hälfte aus Handwerkern, Dienstboten und Arbeitern sowie aus Vertretern der freien Berufe, Fabrikanten und Bankiers zusammensetzte; recht erheblich war indessen daneben die Zahl der Juden „ohne bestimmten Beruf", d. h. derjenigen, die sich der neuen Wirtschaftsordnung noch nicht angepaßt hatten (nach der amtlichen Statistik vom Jahre 1843 gab es ihrer in Preußen rund 9%). Schritt für Schritt vollzog sich der Aufstieg vom Klein- zum Großhandel, vom Kleinkreditgeschäft zu weitverzweigten Bankoperationen, zugleich wuchs immer mehr die Zahl der zu Innungen zusammengeschlossenen Handwerker, der in der Großindustrie Beschäftigten und insbesondere der Vertreter der freien Berufe: der Anwälte, Ärzte, Künstler und Gelehrten, sowie der Anwärter auf Staatsämter, zu denen die Juden in der Regel allerdings erst nach vollzogener Taufe Zutritt erhielten. Diese langsam fortschreitende wirtschaftliche Umschichtung sollte in ihrer ganzen Tragweite erst in der nachfolgenden Epoche der „zweiten Emanzipation" in Erscheinung treten, mit deren Anbruch der in der deutschen Judenheit aufgespeicherten Wirtschaftsenergie ein weiterer Spielraum gegeben ward. Aber auch schon in der hier dargestellten Epoche fielen allgemein die in den Vordergrund des wirtschaftlichen Lebens getretenen jüdischen Großkapitalisten auf, die sich des Steuers der Staatsfinanzen bemächtigt hatten und das Tempo der gesamteuropäischen kapitalistischen Entwicklung merklich beschleunigten. Von dem Anblick dieses Häufleins von „Börsenkönigen", um deren Gunst alle Herrscher Europas buhlten, völlig geblendet, übersah die christliche Umwelt jene große jüdische Masse, die verzweifelt um ihre Existenz rang und zugleich die ihr von den herrschenden Klassen des reaktionären Deutschland auf Schritt und Tritt in den Weg gelegten Hindernisse zu überwinden hatte.

Der Jahrhunderte hindurch künstlich gezüchtete Sinn für Finanzoperationen ließ eine jüdische Familie, das Haus *Rothschild*, aus den Niederungen des Frankfurter Ghettos zu den höchsten Höhen der kapitalistischen Welt emporsteigen. Der Stammvater dieser Bankiersdynastie, *Meyer Amschel Rothschild* (1744—1812), war ein typischer Vertreter jener Gattung von Finanzagenten, wie sie im XVIII. Jahr-

hundert an allen deutschen Fürstenhöfen häufig anzutreffen waren (Band VII, § 39). Ein Kind der engen Frankfurter Judengasse und sodann Zögling der Jeschiwa von Fürth, wählte Meyer Amschel schon in jungen Jahren den aussichtsvollen Beruf des Bankiers. Seine kommerzielle Ausbildung verdankte er seiner Anstellung in dem Hannoverschen Bankhause Oppenheimer. Sein feines Verständnis für das Wechselgeschäft und seine speziellen Kenntnisse auf dem Gebiete der Numismatik verschafften ihm den Zutritt zum Hofe des Landgrafen von Hessen-Kassel, Wilhelm, der den jungen Rothschild bald zu seinem „Hoffaktor" ernannte. Der Landgraf von Hessen gehörte zu den durchtriebensten Spekulanten und Wucherern des damaligen Europa: er befaßte sich mit Sklavenhandel, indem er Tausende seiner Untertanen an die Engländer und an andere fremde Mächte als Söldner verschacherte. Das von ihm einkassierte Blutgeld, Schuldverschreibungen wie Barschaft, pflegte er gegen überaus hohe Zinsen verschiedenen Privatbankiers für ihre Kreditoperationen vorzuschießen. Bei diesen Transaktionen stand ihm nun Meyer Amschel, der inzwischen in Frankfurt a. M. ein Kaufhaus nebst einer Wechselstube eröffnet hatte, als Vermittler zur Seite. Gar rasch stieg der Reichtum sowohl des Landgrafen, der 1803 die Kurwürde erhielt, als auch seines jüdischen Faktors, der von seinem Gönner in den Rang eines „Oberhofagenten" erhoben wurde. Die Invasion Napoleons im Jahre 1806 zerstörte indessen den Wohlstand des Kurfürsten: Hessen-Kassel wurde dem von Jérôme Bonaparte regierten Königreich Westfalen einverleibt, der Kurfürst floh und ließ seine immensen Schätze in den Kellergewölben seiner Kasseler Schlösser zurück. Der größte Teil dieser Reichtümer fiel den Franzosen zur Beute, der Rest wurde aber von Rothschild nicht nur gerettet, sondern durch geschickte Finanzoperationen sogar noch vermehrt, um sodann, nach Beendigung des Befreiungskrieges, dem in sein Land heimgekehrten Kurfürsten zurückerstattet zu werden. Meyer Amschel selbst sollte diese Zeit nicht mehr erleben: er starb im September 1812, als Napoleon seinen Rückzug aus Moskau noch nicht angetreten hatte. Sein Werk wurde jedoch von seinen fünf Söhnen unermüdlich weitergeführt und auf eine Höhe gebracht, von der der Begründer des Frankfurter Bankhauses wohl kaum je geträumt hatte. Sein ältester Sohn, *Amschel Meyer Rothschild* (gest. 1855), blieb in Frankfurt und vergrößerte das väterliche Erbe durch Mitwirkung bei der Unterbringung der von Preußen und dem Deut-

schen Bunde aufgenommenen Anleihen. Amschel Meyers Bruder *Salomon* (gest. 1855) begründete ein Bankhaus in Wien und wurde zum Hauptgläubiger der von dem Fürsten Metternich geleiteten österreichischen Regierung. Unvergleichlich größer war der internationale Einfluß der Finanzinstitute der zwei jüngeren Brüder, des *Nathan Rothschild* in London (gest. 1836) und des *Jakob* oder *James Rothschild* in Paris (gest. 1868). Diese beiden Finanzmänner waren es, die, wie wir weiter sehen werden, in der Tat die Rolle von souveränen Gebietern der europäischen Börsen spielen und in den entscheidendsten Momenten des internationalen politischen Lebens Staatsanleihen von allergrößtem Maßstab realisieren sollten. Das Schlußglied dieser Europa in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts umspannenden goldenen Kette stellte der fünfte Sohn des Meyer Amschel, *Karl Meyer* (gest. 1855), dar, Begründer eines Bankhauses in Neapel und Gläubiger der italienischen Fürsten sowie des römischen Papstes.

Zu derselben Zeit, als in Deutschland allenthalben die Reaktion das Zepter führte und man sich nicht dazu entschließen konnte, einem Juden auch nur den geringsten Posten im öffentlichen Dienst anzuvertrauen, etwa den eines Anwalts, eines Hochschullehrers, ja sogar den eines subalternen Kanzleibeamten, trat plötzlich eine Handvoll jüdischer Finanziers in den Vordergrund, die, auf die Macht des Geldes gestützt, zu Ansehen und Einfluß gelangten.

Dieser politische Einfluß wurde allerdings nur in sehr geringem Maße zugunsten der jüdischen Gesamtheit ausgenützt. Wohl trug der österreichische Kanzler Metternich ebenso wie der Deutsche Bundestag in für die Juden kritischen Augenblicken der finanziellen Macht der jüdischen Bankiers mehr oder weniger Rechnung (oben, §§ 1—3), doch kam der sozialen Lage der deutschen Juden im allgemeinen die Machtposition der jüdischen Finanzmagnaten in keiner Weise zugute. Eher traf das Gegenteil zu: die von den Rothschilds angehäuften Schätze machte man immer wieder der gesamten Judenheit zum Vorwurf und stellte auf Grund einer böswilligen Verallgemeinerung die Behauptung auf, daß das formell entrechtete Volk in Wirklichkeit in den europäischen Staaten die ganze Macht in den Händen habe. Im Verlauf der am Vorabend der Revolution von 1848 entbrannten Polemik über die Judenfrage (oben, § 6 und unten, § 15) ließ sich der radikal gesinnte Bruno Bauer („Die Judenfrage", Ausgabe von 1843, S. 114) folgendermaßen vernehmen: „Es ist ein lügenhafter Zustand,

wenn in der Theorie dem Juden die politischen Rechte vorenthalten werden, während er in der Praxis eine ungeheure Gewalt besitzt und seinen politischen Einfluß, wenn er im Detail verkürzt wird, *en gros* ausübt. Der Jude, der in Wien z. B. nur toleriert ist, bestimmt durch seine Geldmacht das Geschick des ganzen Reiches. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staat rechtlos sein kann, entscheidet über das Schicksal Europas. Während die Korporationen und Zünfte dem Juden sich verschließen oder ihm noch nicht geneigt sind, spottet die Kühnheit der Industrie des Eigensinns der mittelalterlichen Institute". Durch diese naive Auffassung der Dinge war zu Beginn seiner Wirksamkeit sogar der Schöpfer des wissenschaftlichen Sozialismus Karl Marx beeinflußt, der die ganze wirtschaftliche Stellung der Juden kurzerhand mit der Machtposition der Rothschilds identifizierte (unten, § 15). In der Folgezeit sollte dieses Gerede über die Macht des jüdischen Kapitals angesichts des sich steigernden Wohlstandes der westeuropäischen Judenheit am meisten zum Erfolge der neu aufgekommenen antisemitischen Bewegung beitragen; in der dargestellten Epoche fanden indessen die vereinzelt auftretenden Demagogen kaum Anklang, und so legte der glänzende Aufstieg des Hauses Rothschild gar manchem niedergedrückten deutschen Juden den Gedanken nahe: wenn Geld Macht bedeutet, so bleibt dem Entrechteten nichts anderes übrig, als sich das Recht durch die Macht des Geldes zu verschaffen.

Zweites Kapitel

Die Reformation und die Wissenschaft des Judentums

§ 11. Die praktische Phase der Reformation; der „Tempelstreit" (1815—1823)

Das Zeitalter der politischen Reaktion war zugleich die Zeit eines außerordentlichen Aufschwungs im geistigen Leben der deutschen Judenheit. Neben dem in der vorhergehenden Epoche einsetzenden Zerstörungsprozeß, der sich vor allem in immer häufiger werdenden Fällen jüdischer Apostasie kundtat, tritt nunmehr ein Prozeß der *Erneuerung* in Erscheinung, der Anpassung der jüdischen Kultur an die Anforderungen der neuen Zeit. Der oben dargestellte Kampf um die bürgerliche Gleichheit stand mit dieser kraftvollen inneren Bewegung in engstem Zusammenhang. Der Kampf wurde gleichzeitig um die Emanzipation und die *Autoemanzipation,* um die politische wie die geistige Erneuerung geführt, wobei das politische Ziel fortwährend auf das geistige zurückwirkte und diesem seinen Stempel aufdrückte. Die Tendenz dieser beiden parallel laufenden Bewegungen, die vorherrschende Idee dieser Epoche war die Verleugnung der jüdischen Nationalität, die Ansicht, daß die Judenheit in jedem Lande nur der Konfession nach einen besonderen Teil der Staatsnation bilde. Nach innen gewandt, mußte diese Tendenz viel einschneidendere Ergebnisse zeitigen, als in ihrer nach außen gekehrten politischen Ausdrucksform.

Die geistige Bewegung verlief ihrerseits in zwei sich kreuzenden Richtungen: der *religiösen Reform* auf der einen und der sich auf die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung gründenden *literarischen Renaissance* auf der anderen Seite. Durch Wechselwirkung aufs engste miteinander verbunden, stellen die religiöse und literarische Bewegung zwei Komponenten einer Erscheinung dar, die man nach

Analogie mit der Reformation im Christentum als die *Reformation* der deutschen Judenheit bezeichnen kann. Ebenso wie in jener tritt uns auch in der jüdischen Reformation ein Gemisch von geistigen und politischen Elementen entgegen. Entsprang sie doch nicht allein dem inneren Bedürfnis nach Erneuerung, dem unabweisbaren Drange, die Grundlagen des Judentums mit der neuzeitlichen europäischen Kultur in Einklang zu bringen, sondern zugleich auch dem in den äußeren Verhältnissen wurzelnden Bedürfnis nach einer die bürgerliche Gleichheit vorbereitenden Reform. Dieser Zwiespalt gibt der ganzen Geschichte der jüdischen Reformationsbewegung das Gepräge. Unverkennbar trat in ihr die Aufbau-Tendenz zutage, das Bestreben, die Prinzipien des Judaismus durch deren Anpassung an den neuzeitlichen Geist für die junge, der europäischen Bildung teilhaftig gewordene Generation, die sich von den überkommenen Formen des jüdischen Glaubens völlig abgewandt hatte, wieder annehmbar zu machen und so für die Zukunft zu erhalten. Dieses seinem Wesen nach gesunde Bestreben war aber keineswegs innerlich frei: es mußte sich selbst den taktischen Vorbedingungen des Kampfes um die bürgerliche Emanzipation anpassen, den Forderungen der Regierungen und Parlamente, die zum Teil (so in Baden und Bayern) die Gleichberechtigung von der Beseitigung aller die nationale Absonderung fördernden Elemente des Judentums abhängig machten, zum Teil (so in Preußen) gegen den Partikularismus der Juden nichts einzuwenden hatten, vorausgesetzt daß sie der bürgerlichen Rechte beraubt blieben. Die aufwärtsstrebende Judenheit suchte nun auf dem Wege der religiösen Reform den Beweis zu erbringen, daß sie keine Nation in der Staatsnation bilde und daß der von seinen national-geschichtlichen Eigenheiten befreite Judaismus nichts als den Inbegriff rein religiöser Dogmen und Riten bedeute, deren Anhänger lediglich eine Kirche neben anderen Kirchen bildeten. Die Politik übte einen Druck auf die Religion aus, und die sich vor aller Augen vollziehende Revolution verdrängte die auf dreißig Jahrhunderte zurückblickende geschichtliche Evolution. Die angesichts des jähen kulturellen Umschwungs zweifellos zur Notwendigkeit gewordene innere Reform konnte in der Epoche der Emanzipationskämpfe unmöglich zur freien Entfaltung gelangen. So brach eine Zeit ausgeklügelter Reformen an, die teils oberflächlich und rein formeller Natur waren, teils in direk-

tem Gegensatz zu der geschichtlichen Entwicklung des Judentums standen.

Im Laufe von drei Jahrzehnten ging die jüdische Reformation in Deutschland durch mehrere Phasen hindurch. Sie begann mit jener äußerlichen Reform des synagogalen Gottesdienstes, die bereits der alte David Friedländer bald nach Veröffentlichung des preußischen Edikts von 1812 in Aussicht genommen hatte (Band VIII, § 30). Im Jahre 1815 ließ sich in Berlin *Israel Jacobson* nieder, der einst im Königreich Westfalen als Präsident des Kasseler Konsistoriums geglänzt hatte, das von ihm in eine Reformen produzierende Werkstatt verwandelt worden war (Band VIII, § 31). Nach wie vor von dem Bestreben geleitet, den jüdischen Gottesdienst dem protestantischen anzugleichen, richtete Jacobson in seinem Berliner Hause eine Betstube ein, in der manche Gebete und Hymnen unter Begleitung von Chorgesang in deutscher Sprache vorgetragen zu werden pflegten und in der auch erbauliche Predigten gehalten wurden, wobei als Prediger nicht selten der Hausherr selbst auftrat. Daneben führte Jacobson an Stelle des jüdischen „Bar Mizwa"-Brauches sowohl für Knaben als auch für Mädchen die protestantische Zeremonie der Konfirmation ein. Bei der Einsegnung seines Sohnes hielt er selbst eine feierliche Predigt, was freilich diesen nicht daran hinderte, in der Folgezeit die Taufe zu nehmen und katholischer Priester zu werden. Gleichzeitig erstand in Berlin auch noch eine andere Reformbetstube im Hause des Bankiers Jakob Beer, des Vaters des Komponisten Meyerbeer, in der die Gebete unter Orgelklängen vorgetragen wurden. Die beiden neu errichteten Andachtsstätten wurden namentlich von den Freisinnigen aus dem Kreise David Friedländers besucht. Das bescheidene Beginnen der Reformfreunde wurde indessen von der preußischen Regierung im Keime erstickt: Anfang 1816 erging der Befehl, die beiden Betstuben zu schließen. Die Verfügung ging vom König Friedrich Wilhelm III. selbst aus und wurde damit begründet, daß der jüdische öffentliche Gottesdienst außerhalb der Synagogen untersagt sei; dem Übelstande aber, „daß die meisten hiesigen Juden die hebräische Sprache nicht verstehen — so hieß es vorsorglich in der Kabinettsorder — kann dadurch abgeholfen werden, daß sie sich die Gebete und Gesänge ins Teutsche übersetzen lassen, um für sich in der Synagoge nachlesen zu können, was laut in der hebräischen Sprache vorgebetet und vorgesungen wird"; „Sektierungen" sollten eben um

jeden Preis vermieden werden. Daraufhin wurde das Jacobsonsche Bethaus geschlossen, während in dem von Beer der Gottesdienst auch weiterhin unter dem Vorwande abgehalten wurde, daß die Hauptsynagoge der Renovierung bedürfe und daß sich daher die Gemeindemitglieder zur Andacht in Privathäusern versammeln müßten. Als dann die alte Synagoge wieder instand gesetzt worden war, wurde sie nur noch von den Orthodoxen besucht, wohingegen die Neologen in der Nähe eine zweite Synagoge bauen ließen, um dort den reformierten Gottesdienst abhalten zu können. All diesen Plänen machte jedoch die in barschem Tone gehaltene Kabinettsorder von 1823 (oben, § 4) ein Ende, durch die den Juden vorgeschrieben wurde, den Gottesdienst „nur nach dem hergebrachten Ritus, ohne die geringste Neuerung in der Sprache und in der Zeremonie der Gebete und Gesänge" abzuhalten. Wiewohl viele Juden nur noch Deutsch verstanden, wurde sogar die Predigt in deutscher Sprache untersagt. Die von den Reformfreunden in Angriff genommene Germanisierung des jüdischen Kultus scheiterte an dem Eigensinn des reaktionären Königs, der überall das Schreckgespenst des „Deismus" witterte und in seinem Herrschaftsbereiche nur stockfromme Juden oder Täuflinge dulden wollte.

In Berlin Verfolgungen ausgesetzt, verlegten die Reformfreunde das Schwergewicht ihrer Tätigkeit nach *Hamburg*. In dieser freien Stadt gönnte man zwar den Juden nicht die volle Freiheit, hinderte sie aber nicht daran, dem Freisinn zu huldigen. Als Urheber der Reform tat sich hier Dr. *Eduard Kley* hervor, ein Schüler Fichtes und Schleiermachers, der bereits in einer der Berliner Betstuben als Prediger aufgetreten war und für ihre Besucher eine Sammlung von Gebethymnen in hebräischer und deutscher Sprache verfaßt hatte[1]).

[1]) Ein ähnliches Gebetbuch gab im Jahre 1816 unter dem Titel „Gesangbuch für Israeliten" der Frankfurter Lehrer *I. Johlson* heraus. Im Zusammenhang damit wird die folgende Anekdote erzählt. In dem Bestreben, in der Synagoge den protestantischen Kirchengesang heimisch zu machen, hatte der Verfasser in sein „Gesangbuch" kurzerhand Kirchenlieder aus deutschen Gebetbüchern übernommen, wobei er überall statt des Wortes „Jesus" die Wörter „Herr, Einziger" setzte. An einer Stelle soll indessen durch ein Versehen des Setzers oder vielleicht des Verfassers selbst das Wort „Jesus" stehengeblieben sein. Das Erscheinen eines jüdischen Gebetbuches mit einem an Jesus gerichteten Gebet soll so unliebsames Aufsehen erregt haben, daß das unglückselige Blatt aus allen Exemplaren herausgerissen und neu gedruckt werden mußte (*Zirndorf*, Jost und seine Freunde, S. 161—162). Die Geschichte kennzeichnet in treffender Weise die Nachahmungssucht der jüdisch-deutschen Reformation.

Nachdem Kley aus Berlin nach Hamburg übergesiedelt war und die Leitung der dortigen jüdischen „Freischule" übernommen hatte, entfaltete er an seiner neuen Wirkungsstätte eine erfolgreiche Agitation für die Errichtung einer Reformsynagoge. Bald schloß sich eine ansehnliche Zahl von Familien zu einem Reformverein zusammen, und im Oktober 1818 fand die Einweihung des neu erbauten „Tempels" statt, an dem Kley das Predigeramt übernahm. Die Hebraisten *M. J. Bresselau* und *Isaak Säckel Fränkel* (der Übersetzer der biblischen Apokryphen ins Hebräische) gaben für die Tempelbesucher ein Gebetbuch heraus, in dem zwar die heilige Sprache, nicht aber das gesamte überlieferte liturgische Material beibehalten war: viele Gebete waren nämlich entweder ganz weggelassen oder durch wohlklingendere, dem sephardischen Ritus entlehnte Hymnen („Piutim") ersetzt; aus Gebeten von ausgesprochen nationalem und messianischem Charakter wurden jene Stellen ausgeschieden, die allzu deutlich auf die erhoffte Wiedergeburt des israelitischen *Staates* anspielend, die Vaterlandsliebe der deutschen Juden unglaubwürdig zu machen schienen. Die im „Tempel" eingeführte gottesdienstliche Ordnung lehnte sich an das Berliner Vorbild an: im hebräischen Originaltext wurden lediglich die Hauptgebete (so das „Schema") vorgelesen, die übrigen dagegen in deutscher Sprache, in der auch die Predigt gehalten wurde; die Hymnen wurden von einem Chor unter Orgelbegleitung vorgetragen. Diese Neuerungen führten zu einer Spaltung in der Hamburger Gemeinde. Den „Tempelherren" traten die Altfrommen entgegen. Bald nach Eröffnung des neuen Tempels erließ das Rabbinerkollegium von Hamburg-Altona einen Aufruf, in dem es allen Rechtgläubigen den Besuch des Reformtempels und den Gebrauch des neuen Gebetbuches aufs nachdrücklichste untersagte.

Die brennend gewordene Frage der Kultusreform rief neben den Gemeindestreitigkeiten in Berlin und Hamburg auch eine heftige Polemik in der Literatur hervor. Das Haupt der Berliner Reformpartei, Jacobson, fand bei der Verbreitung seiner Ideen die tatkräftige Unterstützung des aus dem Elsaß zugewanderten *Eliëser Libermann*, der ein Kenner der rabbinischen Theologie war und eine radikale Reform des Judentums herbeisehnte. Von Jacobson und dessen Berliner Gesinnungsgenossen mit Geldmitteln versehen, trat Libermann in ihrem Auftrag eine Rundreise durch die bedeutendsten Gemeinden Europas an, um zugunsten der Synagogenreform gutachtliche Äußerungen der

fortschrittlich gesinnten Rabbiner zu sammeln. Die Bemühungen des Libermann blieben nicht fruchtlos: schon sehr bald war er in der Lage, Gutachten zweier italienischer und zweier ungarischer Talmudgelehrten zu veröffentlichen, aus denen hervorging, daß weder das Beten in der Landessprache noch die Einführung der Instrumentalmusik in den Synagogen dem jüdischen Gesetz zuwider sei. Einer dieser entschiedenen Verfechter des neuen Ritus war der Vorkämpfer der Reform in Ungarn, der Rabbiner der Stadt Arad, *Aaron Chorin*, der in seinem Gutachten die von ihm vertretene Ansicht durch entsprechend ausgewählte Talmudstellen begründete. Ähnlicher Art war das Gutachten des Ofener Talmudgelehrten und Kabbalabeflissenen *Moses Kunitz*. Gleichzeitig mit der Publikation dieser Gutachten, die Libermann zu einem Büchlein unter dem Titel „Glanz der Gerechtigkeit" („Nogah ha'zedek", Dessau 1818) vereinigt hatte, meldete er sich selbst in einer Flugschrift „Das erglänzende Licht" („Or nogah") zu Worte, um eindringlichst zur Erneuerung des synagogalen Lebens zu ermahnen. Er wies darauf hin, daß die Pracht der neuen Tempel und ihr wohlgeregeltes Zeremoniell die Jugend, die sich durch die Unansehnlichkeit und das Getriebe der alten Synagoge abgestoßen fühle, erneut für den jüdischen Gottesdienst gewinnen könne und daß eine in deutscher Sprache über die Grundlehren des Judaismus gehaltene Predigt auch auf solche ihrer angestammten Religion entfremdete Jünglinge und Mädchen Eindruck machen würde, die sonst ihre Weisheit aus nichtigen, zuweilen sogar unsittlichen Romanen schöpften. Wiewohl Libermann die überhandnehmende Vernachlässigung der hebräischen Sprache aufs entschiedenste mißbilligte und deren Studium angelegentlich empfahl, war er dennoch der Meinung, daß es eher anzuraten sei, in der allgemein verständlichen deutschen Sprache als in der unverständlichen alten Sprache zu beten. Seine Überzeugung ging überhaupt dahin, daß die geistigen Führer der Judenheit grundsätzlich berechtigt seien, nicht nur die Volksbräuche, sondern auch die den veränderten Lebensbedingungen nicht mehr entsprechenden talmudischen Gesetzesvorschriften mit dem Geiste der Zeit in Übereinstimmung zu bringen.

Die von Libermann entfaltete Agitation, insbesondere die vier von ihm veröffentlichten rabbinischen Gutachten entfesselten im Zusammenhang mit dem gleichzeitigen Hervortreten der Hamburger „Templer" einen Sturm der Entrüstung im Lager der Orthodoxie. Das Ham-

burger Rabbinat beeilte sich, eine kräftige Gegenaktion in die Wege zu leiten. Die Eiferer des rechten Glaubens holten bei vierzig Rabbinern verschiedener europäischer Gemeinden, die gegen jegliche Abänderung des durch jahrhundertelange Tradition geheiligten synagogalen Ritus waren, dementsprechende Gutachten ein und gaben sie in einem Buche mit dem Titel: „Dies sind die Worte des Bundes!" („Ele dibre ha'brith", Altona 1819) heraus. Manche dieser Streiter der Orthodoxie hatten einen überaus klangvollen Namen, so der Rabbiner von Posen, *Akiba Eger*, der von Nikolsburg, *Mardochai Benet*, und der von Preßburg, *Moses Sofer*. In ihren Protestkundgebungen gegen die Hamburger „Neuerungen" erklärten die Rabbiner, daß weder am Inhalt noch an der sprachlichen Ausdrucksform der Gebete auch nur ein Jota geändert werden dürfe, weil die Weisen der Vorzeit in jedes Gebetwort einen tiefen, sei es offenbaren oder geheimen Sinn hineingelegt hätten. Dem geschworenen Feind der Aufklärung, Moses Sofer, galten selbst die Melodien der Gebete als unabänderlich, weil sie uns angeblich von einer bis auf „unseren Meister Moses" zurückgehenden Tradition überliefert worden seien. Der in Preußisch-Polen wirkende Rabbiner *Jakob Lissa* verstieg sich sogar zu dem Vorschlag, die „Zerstörer" bei der Regierung mit dem Hinweis anzuzeigen, daß das religiöse Freidenkertum stets mit dem politischen Hand in Hand gehe. Die rabbinischen Sendschreiben waren zumeist in einem äußerst schroffen Tone gehalten und brandmarkten die reformfreudigen Hamburger ebenso wie deren Mitkämpfer in der Literatur als „Frevler, Wüstlinge, Bösewichte, Schwindler, dumme Jungen, Einfaltspinsel, Ignoranten, Aufwiegler", kurz als Menschen, die „weder Juden noch Christen" seien. Diesen Ausfällen trat mit viel raffinierterer Bosheit der bereits erwähnte Mitbegründer des Hamburger Tempels Bresselau in einer kurzgefaßten Streitschrift „Das rächende Schwert" („Chereb nokemeth", 1819) entgegen, in der er erneut das Hauptargument Libermanns geltend machte, daß die Reformen dazu angetan seien, die sich von ihrer angestammten Religion abwendende Jugend dem Judentum zu erhalten.

In dieser literarischen Fehde verteidigten die Reformfreunde zweifellos eine stärkere Position als ihre Widersacher. Während das Reformsystem auf positive Ziele hinweisen konnte, auf das Bestreben, die Jugend erneut für das Judentum zu gewinnen, den Kultus in geregeltere Bahnen zu lenken u. dgl. m., fanden die Orthodoxen Rück-

halt lediglich an dem erstarrten Prinzip der Unantastbarkeit der Tradition. Auch Drohungen mit dem rabbinischen Bannfluch vermochten die Neuerer nicht im geringsten einzuschüchtern. Der Hamburger Tempel stand fest, und die „Templer"-Gemeinde gewann immer mehr an Boden. Der von ihr zum Prediger bestellte *Gotthold Salomon* aus Dessau, ein hervorragender Kanzelredner, zog eine zahlreiche Zuhörerschaft aus den Kreisen der jüdischen Gebildeten an. Dem Beispiel Hamburgs folgten gar bald einige andere Gemeinden: die von Leipzig, wo die neue gottesdienstliche Ordnung in den während der Messezeit abgehaltenen Andachtsversammlungen eingeführt wurde, die von Karlsruhe, sowie die mit der deutschen Judenheit eng verbundene Gemeinde von Kopenhagen.

Der Wirksamkeit der ersten Verkünder der Kultusreform war nur noch kurze Dauer beschieden. Hochbetagt starben nacheinander Israel Jacobson (1828) und David Friedländer (1834). Es starb, allerdings einen nur geistigen Tod, auch Libermann: er trat, ob nun infolge der gegen ihn von den Altfrommen angezettelten Verfolgungen oder aus Verzweiflung an der Zukunft des Judentums, zur katholischen Kirche über, um später zu einem Gefolgsmann des Papstes Pius IX. zu werden. Es wird erzählt, daß nach dem Abfall Libermanns dessen Bruder, ein elsässischer Rabbiner, der Sitte gemäß um den Abtrünnigen wie um einen Verstorbenen sieben Tage lang getrauert habe; der Täufling soll jedoch in der Trauerzeit seinen Bruder aufgesucht und ihm erklärt haben, daß er seinerseits der Pflicht eines „Trösters des Trauernden" („Menachem abel") Genüge tun wolle.

§ 12. Die Ideologen der Reformation (Geiger, Holdheim); die Reformbewegung in den Hauptgemeinden (1835—1844)

Die Generation des Friedländer und Jacobson trat von der Bühne ab und machte einer neuen Platz, genauer jenem Teil der neuen Generation, der von der Seuche der Zeit, der extremen Assimilation, noch verschont geblieben war. Von den Säften zweier Kulturen, der jüdischen und der deutschen, genährt, konnte die neue Gebildetenschicht unmöglich weiter in den Fußstapfen der engherzigen Praktiker aus der Friedländer-Jacobsonschen Schule wandeln. Das freier entfaltete Denken sah sich nach neuen Wegen um. Von dem Bedürfnis geleitet, das jüdische Leben zu reformieren, vermochten sich die Männer der

neuen Zeit mit einem bloßen Dekorationswechsel in der Synagoge und mit deren mechanischer Anpassung an die Kirche nicht zufriedenzugeben. Ihr Streben ging dahin, das geistige Leben der Judenheit von innen heraus sinnvoll zu gestalten, es in Einklang mit der Weltanschauung der Zeit zu bringen und es in jenen mächtigen alleuropäischen Ideenstrom münden zu lassen, dessen Bett von den damals die Geister souverän beherrschenden Denkern Fichte, Schelling und Hegel gegraben worden war. Es galt, den Judaismus auf eine neue theoretische Basis zu stellen, ihn vermittels der geschichtlichen Kritik zu läutern und so den Unterbau für eine Reform zu schaffen, die nicht nur das religiöse Zeremoniell, sondern auch die Dogmen des Glaubens selbst umfassen sollte. So kam jene *Ideologie* der Reformation auf, deren hervorragendste Vertreter Geiger und Holdheim waren.

Abraham Geiger (1810—1874), dessen Geburtsstadt Frankfurt am Main war, tat bereits in jungen Jahren den Schritt von der jüdischen Wissenschaft zur europäischen, vom Talmudstudium zu dem der Theologie, Philosophie und der orientalischen Sprachen an den Universitäten von Heidelberg und Bonn. Schon als Siebzehnjähriger, ehe er auf die Universität kam, arbeitete er an einem kritischen Kommentar zur Mischna, um sodann noch als Student mit der vielbeachteten Monographie: „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?" (1833) hervorzutreten. Direkt von der Universität weg wurde Geiger auf den Rabbinerposten in Wiesbaden berufen. Die Aufgabe, die er nunmehr vor sich sah, war nicht leicht: er setzte sich zum Ziele, die Verkörperung eines neuen, den Judaismus mit der europäischen Aufklärung harmonisch verbindenden Rabbinertypus zu werden. Rationalistisch veranlagt, glaubte Geiger eine Wiedergeburt des Judentums allein mit den Mitteln der freien Kritik herbeiführen zu können. Den Weg zu der ihm vorschwebenden religiösen Reform sollte die von ihm begründete „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie" bahnen (die ersten Hefte erschienen in Frankfurt a. M. im Jahre 1835). Die neue Zeitschrift hatte noch nie Gehörtes zu verkünden: sie forderte dazu auf, an Stelle der Tradition die wissenschaftliche Forschung zum Fundament des Judentums zu machen, um durch das tiefere Eindringen in die geschichtliche Entwicklung der jüdischen Religion, in den Prozeß der Ablagerung ihrer verschiedenen Schichten zu der Einsicht zu gelangen, daß jede noch so alte Tradition sich einstmals selbst als Neuerung habe durchsetzen müssen. „Es gab

eine Zeit in Israel — so schrieb Geiger — in welcher Einträchtigkeit und Gleichgesinntheit in religiösen Ansichten alle Glieder der Gemeinde durchdrangen . . . Man ererbte den Glauben; da bedurfte es für den Einzelnen keines besonders kräftigen Willens, um an den Glauben sich zu halten; die Glaubensgemeinde insgesamt hatte auch den Gesamtwillen; der geistige Führer zeichnete sich nur durch größere Erkenntnis der Gesetze aus . . . Diese Zeit ist vergangen. Die Willenskraft der Gesamtheit ist gebrochen; der Willen des Einzelnen muß sich stählen . . . Die Überzeugungen sind häufig im Widerspruche mit dem Bestehenden . . . Es ist nicht zu leugnen, daß jetzt einer der schwersten Standpunkte der des jüdischen Geistlichen ist. Er sieht zwei ganz unheilvolle Extreme vor sich, die einen verknöchert, die anderen von jedem Glaubensbande losgerissen; das sind diejenigen, welche betäubt worden sind von dem Donner der Zeit. In der Mitte stehen Leute, die eine Wunde und eine Sehnsucht im Herzen fühlen . . ., die vom Alten losgetrennt sind und ein Neugestaltetes vermissen . . . Herz und Kopf ist in beständigem Widerspruch, und sie harren lange der Lösung. Was hat man nun vom Geistlichen zu verlangen? . . . Daß er den Erstarrten zeige, daß sie erstarrt seien und sich gewaltsam emporreißen müssen aus diesem Tode des Geistes und des Herzens; daß er die Versunkenen und Glaubenslosen erschüttere und in ihnen errege das Sehnen und das Streben nach einem belebenden Glauben, daß sie nicht zaghaft sich scheuen, sich von Gewohnheiten loszusagen und sich nicht begnügen mit Übertragung ihres warmen Gefühles auf leere Förmlichkeiten, sondern daß sie die Wunde nur dann heilen, wenn sie die wunde Stelle völlig vertreiben und es so möglich machen, daß gesundes Fleisch entstehe". Diese Rolle eines Wundarztes des Judentums war es nun, zu der sich der fünfundzwanzigjährige Geiger berufen fühlte; mit den Hilfsmitteln der neuen jüdischen Wissenschaft ausgestattet, rüstete er sich zu dem entscheidenden operativen Eingriff. In diesem Augenblick wurde ihm jedoch zugerufen, daß seine Diagnose falsch sei.

Diesen Ruf ließ der ehemalige Universitätskollege Geigers, der Oldenburger Rabbiner *Samson Raphael Hirsch* (1808—1888), laut werden, dem es in der Folgezeit beschieden war, zur Hauptstütze der Neo-Orthodoxie in Deutschland zu werden. In seinen „Neunzehn Briefen über Judentum", die er unter dem Pseudonym *Ben Usiel* erscheinen ließ (1836; der deutsche Text ist auch mit dem hebräischen

Titel „Iggeroth Zafon" überschrieben), suchte Hirsch das Fundament der Tradition, von dem Geiger die Judenheit abzubringen gedachte, neu zu befestigen. Der Verfasser teilte die damals allgemein als Axiom geltende Ansicht, daß die Juden keine Nation, sondern lediglich eine Religionsgemeinschaft bilden, schränkte indessen die Gültigkeit dieser Definition auf die Zeit vor Ankunft des Messias ein, bis zu dessen Erscheinen sich die Juden als Angehörige eines Bundes von Gläubigen zu betrachten hätten, die zur Erfüllung aller Thoragebote in ihrer ganzen geschichtlichen Verästelung, d. h. zur Befolgung der gesamten schriftlichen und mündlichen Lehre verpflichtet seien. Die Lehren des Judentums, meinte Hirsch, seien von Zeit und Ort völlig unabhängig und stellten einen unvergänglichen Wert dar: „Die Thora ist Faktum wie Himmel und Erde". Die Reform des Judentums könne nur das eine anstreben: die Befolgung aller seiner Gebote und Gebräuche durch das Hervorheben ihres inneren praktischen oder symbolischen Sinnes zu vergeistigen, denn es gebe keinen einzigen Brauch, dem nicht irgendein praktisches Ziel oder eine symbolische Bedeutung innewohne. Diese unverbrüchliche Treue der Juden der sie geistig zusammenhaltenden Thora gegenüber hindere sie aber nicht im geringsten daran, verschiedenen national-politischen Verbänden anzugehören, etwa in Deutschland Deutsche, in Frankreich Franzosen usw. zu sein. Seine ganze Lehre faßte Hirsch in dem folgenden, echt konservativen Geist verratenden Ausspruch zusammen: „Die Reform, deren das Judentum bedarf, ist eine Erziehung der Zeit *zur* Thora, nicht eine Nivellierung der Thora *nach* der Zeit". Den Versuch, das Leben zur Thora zu erziehen, unternahm Hirsch in dem großangelegten Werke „Choreb: Versuche über Israels Pflichten in der Zerstreuung" (Altona 1837). Das Werk stellt ein System der Dogmatik, Ethik und der rituellen Symbolik des biblisch-talmudischen Judentums dar, das in all seinen Einzelheiten dem Verfasser nicht als Ergebnis der geschichtlichen Evolution, sondern als Niederschlag göttlicher Offenbarung gilt. Die Gesetze der Offenbarung seien aber ebenso unerschütterlich wie die Naturgesetze: es sei unsinnig, sie abändern zu wollen; man könne sie nur erforschen und ihre sinnvolle Zweckmäßigkeit zu erfassen suchen. Das den jüdischen symbolischen Riten innewohnende Ziel sei die Vergeistigung der Persönlichkeit und die Heiligung des alltäglichen Lebens, weshalb auch das ganze rituelle System des Judentums, mit Einschluß des „Schulchan Aruch", grundsätzlich unantastbar sei.

Die zwischen Geiger und Hirsch entbrannte Polemik machte die völlige Unvereinbarkeit der von ihnen vertretenen Systeme offenkundig, da ja der eine das Judentum als wandelbares Produkt historischer Schichtenbildung betrachtete, das je nach den Verhältnissen der verschiedenen Epochen eine verschiedene Gestalt gehabt habe und auch fernerhin veränderungsbedürftig sei, während dem anderen die Lehre des Judentums als ein starres Offenbarungswerk, als der Inbegriff himmlischer Gebote galt, an die man das wechselvolle Leben anzupassen habe, ohne jedoch hierbei diesem irgendwelche Konzessionen zu machen. Der objektiven Wahrheit kam zweifellos Geiger näher, dessen Ausgangspunkt nicht das Dogma der mehr oder weniger willkürlich in bestimmte geschichtliche Epochen verlegten „Offenbarung", sondern das wissenschaftliche Prinzip der geschichtlichen Evolution bildete. Indessen waren die Ideologen der beiden Richtungen gleicherweise von der über dieser ganzen Epoche lagernden Wolke überschattet, hinter der ihnen die eigentliche Lichtquelle der jüdischen Geschichte verborgen blieb: die Idee der ewigen *Nation*, für die die mannigfachen, ihre Lebensweise bestimmenden Schichten des Judaismus nur die äußeren Hüllen, nur die Ausdrucksformen ihrer sich an die Zeitumstände anpassenden schöpferischen Kräfte bedeuteten. Indem Geiger und Hirsch das Judentum als eine nationale Ganzheit verleugneten und es lediglich als eine individuell gefärbte Religionsgemeinschaft anerkannt wissen wollten, fanden sie sich beide unbewußterweise mit der *nationalen* Assimilation ab, die letzten Endes die völlige Auflösung der Juden unter den anderen Völkern, d. h. das Verschwinden des lebendigen Trägers des Judaismus im Gefolge haben muß. Man übersah, daß sobald dem Faß der Boden ausgeschlagen wird, auch der Wein verloren geht: daß ohne ein lebenskräftiges, einen kulturgeschichtlichen Sondertypus darstellendes jüdisches Volk auch der Inbegriff seiner geistigen Gestaltungsformen, der Judaismus, undenkbar ist.

Als die Vertreter der sich bekämpfenden Richtungen von den Höhen der Ideologie in das praktische Leben hinabstiegen, stellte sich heraus, daß die einen wie die anderen keine Bedenken trugen, die jüdische Gemeinde, die Urzelle der autonomen nationalen Organisation, von innen heraus zu sprengen. Der Urheber der Spaltung war Geiger, der den Kampfruf ertönen ließ: „Das Medusenhaupt der Formenstarrheit muß abgehauen werden". Von dem Drange beseelt, sich als ein kampfes-

froher Rabbiner zu bewähren, der die von ihm Betreuten einer neuen Lebensordnung entgegenführe, hielt Geiger nach einem weiteren Wirkungskreis als dem Wiesbadener Ausschau. Im Jahre 1838 wurde nun in *Breslau*, wo als Oberrabbiner der altfromme Talmudgelehrte *Salomon Tiktin* tätig war, das Amt des zweiten Rabbiners („Dajan") und Predigers vakant, das von den aufgeklärten Gemeinde-„Parnassim" (Ältesten) Geiger angeboten wurde. Daraufhin kam dieser nach Breslau, hielt in der Synagoge eine glänzende Probepredigt (über den Bibelvers: „Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt, die Erde bleibt aber ewiglich", oder die Unvergänglichkeit der Grundwahrheiten der Religion und Moral bei allem Wandel der Kultusformen) und wurde in das ihm angetragene Amt eingesetzt. Der orthodox gesinnte Teil der Gemeinde protestierte indessen gegen diese Wahl und stellte hierbei ein formelles Motiv in der Vordergrund: der aus der freien Stadt Frankfurt gebürtige Geiger galt nämlich in Preußen als Ausländer, während im preußischen Herrschaftsbereiche ein Rabbineramt von Rechts wegen lediglich einem preußischen Staatsbürger anvertraut werden durfte. Geiger gelang es bald, auch dieses Hindernis hinwegzuräumen: er begab sich nach Berlin und erwirkte mit dem Beistand einflußreicher Persönlichkeiten beim König seine Naturalisation. Als er jedoch als Sieger nach Breslau zurückkehrte, weigerte sich der greise Tiktin, mit einem die Grundlagen des Rabbinismus verleugnenden Ketzer im Rabbinat zusammenzuarbeiten. Mehrere schlesische und polnische Rabbiner bekundeten Tiktin ihr Einverständnis mit dieser Haltung. Dies veranlaßte das Breslauer Ältestenkollegium, sich mit einem Aufruf an alle fortschrittlich gesinnten Rabbiner zu wenden, in dem diese aufgefordert wurden, sich in aller Offenheit zu der prinzipiellen Frage zu äußern: ob die freie wissenschaftliche Forschung im Bereiche des Judaismus grundsätzlich zulässig sei und ob die ihr Anhängenden befugt seien, ein geistliches Amt zu bekleiden. Viele Rabbiner zögerten nicht, die an sie gerichteten Fragen zu bejahen und sich zugleich zugunsten der religiösen Reformen auszusprechen, so unter anderen der schon erwähnte ungarische Talmudgelehrte Chorin, der bald zum Fahnenträger der radikalen Reform gewordene mecklenburgische Rabbiner Holdheim sowie eine Reihe schon von früher her zu Geiger haltender bayerischer und württembergischer Rabbiner. Das Breslauer Ältestenkollegium ließ die bei ihm eingelaufenen Rückäußerungen der Reformfreunde zur Beschämung der streitbaren Or-

thodoxie im Drucke erscheinen („Rabbinische Gutachten", 1842 bis 1843). Bald darauf trat aber ein Ereignis ein, das dem Breslauer Streit ein Ende machte: im Jahre 1843 schied Salomon Tiktin aus dem Leben, und der Gemeindevorstand beschloß, die Rabbinerfunktionen zwischen seinem Sohne und Geiger in der Weise aufzuteilen, daß jener fortan die Leitung des konservativen, dieser des fortschrittlichen Teiles der Gemeinde innehaben sollte. Die Spaltung der Gemeinde wurde auch von Amts wegen anerkannt, da der Regierung nach dem Tode des mächtigen Schirmherrn der jüdischen Orthodoxie, des Königs Friedrich Wilhelm III., an der religiösen Eintracht in den jüdischen Gemeinden nichts mehr gelegen war.

Mittlerweile lebte der Kampf in der großen Gemeinde von *Hamburg* von neuem auf. Seit dem Tempelstreit von 1819 nahm die sich um die neue Synagoge scharende und von dem hochbegabten Prediger Gotthold Salomon geführte Gruppe der Reformfreunde an Stärke ständig zu, so daß sie um 1840 bereits etwa achthundert Mitglieder zählte. Oberrabbiner der Hamburger Gemeinde war damals der den „Chacham"-Titel führende *Isaak Bernays*, eine eigenartige Persönlichkeit, die in keinen Parteirahmen hineinpaßte. Akademisch gebildet und ein Anhänger der romantischen Philosophie Schellings, huldigte er einer religionsphilosophischen Lehre, in der dem Kritizismus ein verschwommener Symbolismus entgegengesetzt wurde. Ein ausgesprochener Gegner der Neuerungen, mischte sich jedoch Bernays in den Parteikampf erst im Jahre 1841 ein, als die Hamburger Reformfreunde an die Errichtung eines neuen geräumigen Tempels und an den Nachdruck ihres deutsch-hebräischen Gebetbuches gingen. Er erklärte, daß das vom Rabbinat im Jahre 1819 erlassene Verbot, dieses Gebetbuch zu gebrauchen, nach wie vor in Kraft sei, da die Herausgeber dieses Gebetbuches durch Ausmerzung jener Stellen, die die wichtigsten Momente des Glaubens: die messianische Zuversicht und die Hoffnung auf die Wiederaufrichtung Israels zum Ausdruck bringen, die heiligen Gebettexte in eigenmächtiger und mutwilliger Weise abgeändert hätten. Über eine solche Verketzerung empört, wandten sich die Vorsteher des Tempels, zu denen auch der rühmlichst bekannte Gabriel Riesser gehörte, an die Öffentlichkeit mit einer Kundgebung, in der sie gegen die widerrechtliche Einmischung von Bernays in die Angelegenheiten des „Tempelvereins" Einspruch erhoben, dem Chacham jede Kompetenz in theologischen Fragen absprachen und ihn hemmungsloser

Streitsucht bezichtigten. Der Zwist verschärfte sich so sehr, daß er die Aufmerksamkeit des Hamburger Senats auf sich zog. Als der Senat Bernays um Klarlegung seines Standpunktes ersuchte, bestritt dieser aufs entschiedenste die Behauptung der Reformfreunde, daß der von ihnen errichtete Tempel die Jugend auf den Weg der Religion zurückführe; vielmehr treffe, meinte er, das Gegenteil zu, da alle Neuerungen dem Wert der Religion nur Abbruch täten. So suchten denn die Orthodoxen den Senat dazu zu bewegen, den neuerdings in Angriff genommenen Tempelbau zu untersagen, ohne jedoch bei den Behörden Gehör zu finden. Der Senat beschloß, den Reformern freie Hand zu lassen, ermahnte sie aber andererseits, sich jeglicher Ausfälle gegen den Oberrabbiner und die offiziellen Führer der Gemeinde zu enthalten.

Während so die Orthodoxen den Beistand der Behörden anriefen, suchten die „Templer" die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen, indem sie rabbinische Gutachten zugunsten der Kultusreform sammelten. Wie nicht anders zu erwarten war, sprachen sich die Rabbiner moderner Richtung: Geiger, Holdheim und ihre Gesinnungsgenossen, rückhaltlos für die Bestrebungen der „Templer" aus. Eine mittlere Position zwischen den streitenden Parteien nahm der in Dresden als Rabbiner wirkende Gelehrte *Zacharias Frankel* (1801—1871) ein. Wohl zeigte er Verständnis für eine behutsam zu Werke gehende Neuregelung des Kultes und sogar für manche Änderungen der Gebettexte, doch war er gegen die Auslassung der messianischen Gebete, da er die Ansicht vertrat, daß die Hoffnung auf die einstige Wiedergeburt der Judenheit im Heiligen Lande mit der Vaterlandsliebe der jüdischen Staatsbürger in den Ländern der Diaspora durchaus verträglich sei. Aus dieser Anschauung heraus verurteilte er die Unduldsamkeit des Bernays, der selbst solchen Neuerungen entgegentrat, die von dem aufrichtigen Wunsche eingegeben waren, die Grundlagen der Religion neu zu befestigen. In dem Vierteljahrhundert, das den ersten Hamburger „Tempelstreit" vom zweiten trennte, hatte sich somit gar vieles geändert: im Jahre 1819 waren zugunsten der Reformen nur vereinzelte Stimmen laut geworden, während sich ihnen zugleich etwa vierzig konservativ gesinnte Rabbiner aufs entschiedenste widersetzt hatten; im Jahre 1841 stand hingegen Bernays ziemlich vereinsamt da und sah sich einer geschlossenen Front von Rabbinern neuer Observanz gegenüber, von denen ein Teil die Hamburger Reform sogar

als allzu gemäßigt empfand, weil auch diese Reform am jüdischen Kultussystem in seiner Gesamtheit nicht zu rütteln wagte.

Die im Vordringen begriffene Reformationsideologie rief nämlich um jene Zeit eine viel radikalere Tendenz wach, die auf eine Revision des ganzen talmudischen Judentums gerichtet war. Unter den „israelitischen Bürgern" von *Frankfurt a. M.* entstand eine Bewegung, die das bescheidene Beginnen in Berlin, Hamburg und Breslau weit in den Schatten stellte. Sie ging von einem Freidenkerkreise aus, in dem die Hauptrolle die am Frankfurter „Philanthropin" (Band VIII, § 31) wirkenden Lehrer spielten. Einer von ihnen, der schon beiläufig erwähnte *Michael Creizenach* (oben, § 8), forderte in seinen Schriften[1]) die Aufstellung eines neuen „Schulchan Aruch", d. h. eines auf die Zeiterfordernisse abgestimmten Religionskodexes. Wenn die Urheber des Talmud und der rabbinischen Gesetzbücher nicht gezögert haben, die Thora im Geiste ihrer Zeit auszulegen, warum sollten dann auch wir, meinte er, nicht befugt sein, sie im Geiste unserer Zeit auszulegen. Nach dem Tode des Creizenach gründeten sein später zum Christentum übergetretener Sohn Theodor und einige andere seiner radikalsten Gesinnungsgenossen in Frankfurt einen „Verein der Reformfreunde", der die praktische Verwirklichung der Lehre des verstorbenen Meisters anstrebte (1842). Der neu begründete Verein trat mit der folgenden programmatischen Erklärung an die Öffentlichkeit: „1. Wir erkennen in der *Mosaischen Religion* die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung. 2. Die gewöhnlich mit dem Namen *Talmud* bezeichnete Sammlung von Kontroversen, Abhandlungen und Vorschriften hat für uns weder in dogmatischer noch in praktischer Hinsicht irgendeine Autorität. 3. Ein *Messias*, der die Israeliten nach dem Lande Palästina zurückführe, wird von uns weder erwartet noch gewünscht. Wir erkennen kein Vaterland als dasjenige, dem wir durch Geburt oder bürgerliches Verhältnis angehören". Dieses Manifest des Freidenkertums rief in der jüdischen Öffentlichkeit tiefste Empörung hervor, namentlich nachdem bekannt geworden war, daß das Programm des Vereins außer den drei bekanntgegebenen Punkten auch noch einen geheimgehaltenen Punkt über die Abschaffung des Beschneidungsbrauches enthielt. Stand doch ein Teil der Vereinsmitglieder nicht an, sich über diesen Brauch auch in der Praxis hinweg-

[1]) „Schulchan Aruch, oder enzyklopädische Darstellung der Mosaischen Gesetze", Band I–IV (1833–1840).

zusetzen. Es kam hinzu, daß das Frankfurter Sanitätsamt angesichts einiger bei der Beschneidung vorgekommener Unglücksfälle die Bestimmung erließ, wonach „israelitische Bürger, sofern sie ihre Kinder beschneiden lassen *wollten*, sich dabei nur der besonders dazu bestellten Personen bedienen" durften (1843). Diese Vorschrift wurde nun in dem Sinne aufgefaßt, daß der Beschneidungsbrauch von Amts wegen als nicht mehr verbindlich gelte, worauf sich die von ihm Abstand nehmenden jüdischen Familien auch ausdrücklich beriefen. Die in Frankfurt durch diesen Anschlag auf das *biblische* Gebot entstandene Erregung griff rasch auf sämtliche deutsche Gemeinden über. Es entbrannte eine heftige literarische Polemik. Die umstrittene Frage lautete: kann ein Vater, der es unterlassen hat, an seinem Sohne die Beschneidungszeremonie vornehmen zu lassen, und nach erlangter Volljährigkeit dieser Sohn selbst als Mitglied der jüdischen Gemeinde gelten? Der hochbetagte Frankfurter Rabbiner Salomo Trier wandte sich an seine Berufsgenossen und sonstige namhafte Gelehrte mit der Aufforderung, zu der akut gewordenen Frage Stellung zu nehmen. Die von ihm bald darauf veröffentlichten achtundzwanzig Gutachten (1844) bezeugten einhellig, daß der symbolische Gebrauch der Beschneidung ein unerläßliches Gebot des Judentums sei, wobei sich mehrere Gutachter (S. R. Hirsch, der Wiener Rabbiner Mannheimer u. a.) für den Ausschluß der Übertreter dieses Gebotes aus den Gemeinden aussprachen. Den Freunden der Unterdrückungsmaßnahmen trat indessen Riesser mit der Erklärung entgegen, daß es im Hinblick auf das Prinzip der persönlichen Freiheit unzulässig erscheine, einen Menschen zur Befolgung eines seinem Gewissen widerstrebenden Brauches zu zwingen; auch liege kein Grund vor, meinte er, dem recht primitiv anmutenden Beschneidungsritus weitergehenden Schutz angedeihen zu lassen als anderen Riten von viel tieferem symbolischen Gehalt. Abgesehen von dieser Kollision blieb die Tätigkeit des Frankfurter „Vereins der Reformfreunde" völlig wirkungslos. Er ging ein, ohne etwas Nennenswertes geleistet zu haben, wie dies angesichts seines der positiven Ziele fast gänzlich ermangelnden Programms auch nicht anders sein konnte.

Mitten im tobenden Kampf der aufeinanderprallenden Meinungen erscholl die laute Stimme des neben Geiger bedeutendsten Theoretikers der Reformation *Samuel Holdheim* (1806—1860). Aus der Talmudschule des polnisch-preußischen Kempen hervorgegangen, hielt

Holdheim auch nach Beendigung seiner Universitätsstudien an der rabbinisch-dialektischen Denkmethode fest. Den Weg der praktischen Reform betrat er zuerst im Jahre 1840, nachdem er in Schwerin Oberrabbiner der mecklenburgischen Gemeinden geworden war. Bei dem Versuch, in Mecklenburg das neue Gebetbuch und sonstige gottesdienstliche Reformen durchzuführen, stieß er jedoch auf den entschiedenen Widerstand der orthodoxen Mehrheit in den von ihm betreuten Gemeinden. Dies veranlaßte ihn, den Schwerpunkt seiner Bemühungen in die Literatur zu verlegen. Im Jahre 1843 veröffentlichte er ein Buch „Über die Autonomie der Rabbinen und das Prinzip der jüdischen Ehe", in dem er die von ihm befürwortete Reform folgendermaßen begründete: innerhalb des Judentums seien die politisch-nationalen Elemente von den religiösen streng zu unterscheiden[1]); jene müsse man ein für allemal aufgeben, da die Judenheit längst aufgehört habe, eine Nation zu sein, und sich in ihrem sozialen Leben nach den Gesetzen und nationalen Bestrebungen der verschiedenen Diasporaländer richte; es dürften daher allein die religiös-sittlichen Gesetze erhalten bleiben, die für das individuelle Leben bestimmend seien. Die Abgrenzung dieser beiden Bezirke des Judentums liege den Rabbinern ob, doch sei die endgültige Grenzregulierung Sache der Landesregierungen, denen es vorbehalten bleiben müsse, alles dem allgemein verbindlichen Staatsgesetze Widersprechende den abzuschaffenden „nationalen" Gesetzen zuzuzählen. Die Rechtmäßigkeit der Regierungseinmischung leitete aber Holdheim von zwei Grundsätzen ab, die er dem von ihm selbst preisgegebenen Talmud entlehnt hatte: 1. Reichsrecht bricht speziell jüdisches Recht („Dina de'malchuta dina"). 2. Alle Vorschriften, deren Voraussetzung das jüdische Territorium in Palästina ist („Debarim ha'tluim ba'arez"), sind außerhalb dieses Territoriums ungültig. Der Abschaffung sollten demnach neben dem gesamten jüdischen Familienrecht viele die Sabbatheiligung betreffende Vorschriften sowie manche andere der Landessitte zuwiderlaufende Gebräuche anheimfallen, von der Eigengerichtsbarkeit, der Gemeindeautonomie auf sozial-kulturellem Gebiete, dem selbständigen jüdischen Schulwesen u. dgl. ganz zu schweigen.

So zog denn Holdheim aus der anationalen Tendenz der Reform die äußerste logische Konsequenz: galten die Juden nicht mehr als Na-

[1]) Es bedeutete dies im Grunde nur eine Fortbildung des in der Deklaration des Pariser Synhedrions proklamierten Prinzips (vgl. Band VIII, § 22).

tion, so war es nur folgerichtig, im Judentum alles auszumerzen, was nationales Gepräge verriet. Der *Autonomismus*, der für das gesamte kulturelle Schaffen der Judenheit in der auf eine Jahrtausende alte Entwicklung zurückblickenden Diaspora bestimmend war, diese mächtige, in den tiefsten Schichten der geschichtlichen Vergangenheit verankerte Triebfeder des Volkslebens wurde so ohne Bedenken zum alten Eisen geworfen. Die Autonomie der Nation wollte Holdheim durch eine „Autonomie der Rabbinen" ersetzt wissen, die befugt sein sollten, auf die erste Regierungsorder hin das Judentum entsprechend zurechtzustutzen. Jeglichen Verständnisses für historische Zusammenhänge ermangelnd, übersahen die Männer dieses Schlages, daß sie durch die Zerstörung des nationalen Elementes der jüdischen Kultur zugleich deren Seele töteten, um nichts als einen leblosen Inbegriff religiöser Dogmen und Gesetze übrigzulassen . . . Gleichwohl stieß die Doktrin Holdheims in der zeitgenössischen Literatur kaum auf Widerspruch[1]), da es damals innerhalb der deutschen Judenheit keine einzige Geistesströmung gab, die nicht bis zu einem gewissen Grade im Banne der Idee des anationalen Judentums gestanden hätte.

§ 13. Die Rabbinerversammlungen und die Berliner Reform (1844–1848)

Nach und nach brach sich die Erkenntnis Bahn, daß das Werk der religiösen Reform auf dem Wege literarischer Polemik und durch Gründung vereinzelter Vereine nur schwer in Schwung gebracht werden könne. Um die Reformbewegung nicht in die Gemeinden zerrüttende Zwistigkeiten ausarten zu lassen, schien es geboten, das Prinzip der *Synodalverfassung* in den Vordergrund zu rücken und die Autorität einer fest zusammenhaltenden Geistlichkeit zu schaffen. Es galt, eine ständige Organisation in Form von periodisch zusammentretenden Rabbinerversammlungen ins Leben zu rufen und diesen die

[1]) Treffend widerlegt wurde er lediglich von Zacharias Frankel, der darauf hinwies, daß Holdheim von seinem Standpunkte aus einem Antiochus Epiphanes oder Hadrian in ihrem Kampfe gegen das nationale Judentum recht geben, die Hasmonäer oder Rabbi Akiba aber als Hochverräter verurteilen müßte. Vorbehaltlose Anerkennung fand Holdheim bei dem in Sachsen-Weimar wirkenden Rabbiner Mendel Heß, dessen Reformfreudigkeit so weit ging, daß er die Umgestaltung des Judentums von dem Eingriff der Landesregierungen erhoffte.

Aufgabe zuzuweisen, einheitliche Richtlinien für die Gesamtheit der Reformfreunde in den deutschen Gemeinden festzulegen. Der darauf abzielende Aufruf, dessen Urheber der schon erwähnte Herausgeber der „Allgemeinen Zeitung des Judentums", Ludwig Philippson, war, fand Anklang. Die erste Tagung der reformistisch gesinnten Rabbiner wurde in Braunschweig vom 12. bis 19. Juni 1844 abgehalten. Zu der Tagung waren fünfundzwanzig Rabbiner aus verschiedenen deutschen Staaten eingetroffen, unter denen jedoch die Vertreter der Reformfreunde von Bayern fehlten, dessen der „Neologie" abholde klerikale Regierung die Beschickung des Freidenkerkongresses ausdrücklich untersagt hatte. Zu den prominentesten Mitgliedern der Versammlung gehörten: der „Tempel"-Prediger Salomon aus Hamburg, Geiger aus Breslau, Holdheim aus Mecklenburg und Philippson aus Magdeburg. Die Sitzungen waren öffentlich. Zunächst wurde der Vorschlag erörtert, sich dahin zu einigen, daß es die Aufgabe der Rabbinerversammlungen sei, „über die Mittel zu beraten, wodurch die Fortbildung des Judentums und die Belebung des religiösen Sinnes bewirkt werden könne". In den durch diese Formel ausgelösten Debatten zeigte sich indessen eine so tiefgehende Meinungsverschiedenheit zwischen den Gemäßigten und den Radikalen, daß die Versammlung sich genötigt sah, alle prinzipiellen Fragen an einen Sonderausschuß zu verweisen und ihre Erörterung bis zur nächsten Versammlung zu vertagen. Umso leichter war die Verständigung hinsichtlich der ins Praktische hinüberspielenden Fragen. Die Versammlung faßte die folgenden Beschlüsse: 1. Das von dem Pariser Synhedrion proklamierte Prinzip, wonach das jüdische Gesetz vor dem jeweiligen Staatsgesetz zurücktreten müsse, sei als bindend anzuerkennen. 2. Ehen zwischen Juden und einen einzigen Gott verehrenden Andersgläubigen seien grundsätzlich zu gestatten, jedoch nur in den Ländern, in denen es von Staats wegen nicht untersagt sei, die Kinder aus solchen Mischehen jüdisch zu erziehen. 3. Das von Holdheim in Mecklenburg eingeführte Reformgebetbuch sei zu approbieren und ferner die bei Anbruch des „Jom-Kippur" vorgetragene Entbindungsformel „Kol nidre" zu streichen.

Kaum waren die Protokolle der Braunschweiger Versammlung, die zum Teil überaus scharfe Ausfälle gegen das orthodoxe Judentum enthielten, im Drucke erschienen, als ein Sturm der Entrüstung losbrach. 116 Rabbiner und Gelehrte aus den deutschen und österreichischen

Ländern sowie aus Holland und dem ehemaligen Polen traten mit einem geharnischten Protest gegen den Braunschweiger „Rat der Gottlosen" auf den Plan[1]). Alle Rechtgläubigen wurden aufgefordert, sich zur Verteidigung des Jahrtausende alten Judentums zusammenzuschließen. Bald stellte sich jedoch heraus, daß eine Einigung unter den Orthodoxen noch schwerer zu erreichen war als unter den Parteigängern der verschiedenen Schattierungen des Reformismus: die sich blind an jeden Buchstaben des Gesetzes klammernden und an allen absondernden Eigentümlichkeiten der jüdischen Lebensführung hängenden Altgläubigen konnten unmöglich mit dem Neo-Orthodoxen aus der Schule des Samson Raphael Hirsch zusammengehen, die sich zwar streng an die herkömmlichen Gebräuche hielten, jedoch in aller Seelenruhe der im Fortschreiten begriffenen äußeren Assimilation zusahen.

Der Braunschweiger Versammlung kam letzten Endes nur die Rolle einer Vorkonferenz zu, die die zweite, in Frankfurt a. M. vom 15. bis zum 28. Juli 1845 tagende Rabbinerversammlung vorbereiten sollte. Neben der Mehrzahl der Mitglieder der Vorversammlung waren in Frankfurt eine Reihe neuer Teilnehmer erschienen, unter denen namentlich der Dresdener Rabbiner Zacharias Frankel hervorragte, der, wie erwähnt, eine zwischen Reformern und Orthodoxen vermittelnde Position einnahm. Zu Mitgliedern des Vorstandes wurden gewählt: der Frankfurter Rabbiner Leopold Stein als Präsident, Abraham Geiger als Vizepräsident und der Historiker Markus Jost als Schriftführer. Schon die erste der zur Erörterung stehenden Fragen, die der Ersetzung der *hebräischen Sprache* des Gottesdienstes durch die deutsche, löste eine lebhafte Diskussion über die Grundprobleme des Judentums aus. Die Frage wurde in die folgenden zwei Unterfragen geteilt: 1. Ist die Andachtsverrichtung in hebräischer Sprache formell, von Gesetzes wegen als obligatorisch zu erachten? 2. Soll diese, falls dies nicht der Fall ist, aus Zweckmäßigkeitserwägungen um der Festigung des Judentums willen beibehalten werden? Die erste Frage wurde mit Rücksicht auf die schon im Talmud vertretene Ansicht, daß der Betende die Andacht in jeder ihm verständlichen Sprache verrichten dürfe, ohne Bedenken verneint. Umso heftiger wurde die zweite Unterfrage umstritten, inwieweit die Beibehaltung des Hebräischen im Gottesdienst

[1]) Die Sendschreiben dieser Glaubenseiferer wurden von dem Rabbiner Akiba Lehren 1845 in Amsterdam unter dem Titel: „Thorath ha'kanauth" publiziert.

zweckmäßig sei, eine Frage, die mehr die nationale Gesinnung als das religiöse Gewissen betraf. Geiger äußerte sich dahin, daß die jüdische Religion der Krücke des Hebräischen keineswegs bedürfe und daß ihm der Versuch, den Glauben von der Sprache abhängig zu machen, geradezu als eine Blasphemie erscheine. Wenn die hebräische Sprache, meinte er, „als wesentliches Moment des Judentums aufgestellt würde, würde dieses als eine *nationale* Religion dargestellt werden, da eine besondere Sprache ein charakteristisches Moment eines gesonderten Volkslebens ist; die notwendige Verknüpfung des Judentums mit einer gesonderten Nationalität wird aber sicherlich von keinem der Mitglieder dieser Versammlung behauptet". Hinzu käme noch, daß das Beten in der deutschen „Muttersprache" selbst bei den des Hebräischen Kundigen eine andachtsvollere Stimmung erzeuge als das Nachsprechen der Gebete im Originaltext. Geiger und seinen Gesinnungsgenossen trat Frankel entgegen. Aus dem Bestreben heraus, die Reformfrage in ihrer Gesamtheit auf „positiv-historischem" Boden zu behandeln, leitete er auch die Heiligkeit der hebräischen Sprache aus der religionsgeschichtlichen Tatsache ab, daß sie die Sprache der Bibel sei. Den Hinweis darauf, daß er Gefahr laufe, als Freund der „nationalen Absonderung" zu gelten, ein Vorwurf, aus dem die Sorge um die bürgerliche Emanzipation herauszuhören war, tat Frankel mit der Erklärung ab, daß die politische Angelegenheit der Emanzipation und die Angelegenheit des Gewissens, die religiöse Reform, streng auseinanderzuhalten seien. Um der Emanzipation willen, führte er weiter aus, dürfe kein einziges Element der Religion preisgegeben werden, und soweit die Nationalität ein solches Element darstelle, erheische auch sie rückhaltlose Anerkennung. In bezug auf die hebräische Sprache stehe es aber von vornherein fest, daß sie ein Grundelement der *Religion* sei: sei sie doch die Sprache unserer Offenbarung, unserer Heiligen Schrift und unseres sonstigen religiösen Schrifttums; als solche gebe sie dem Gebet die Weihe und beschwinge die religiösen Gefühle der Andächtigen. Gewiß sei es erlaubt, einen Teil der Gebete deutsch vorzutragen, doch müsse im Gottesdienst die hebräische Sprache die unbedingt vorherrschende bleiben.

Indessen fand die Ansicht Frankels nur bei der Minderheit der Versammlung Anklang, unter anderem auch bei Jost, der gleichfalls der Meinung war, daß die religiöse Bedeutsamkeit der hebräischen Sprache nicht bestritten werden könne; ihre Beibehaltung

habe jedoch, wie er betonte, mit nationaler Absonderung nichts zu tun, da die nationale Sonderexistenz eine *lebende* Sprache voraussetze. Die Mehrheit der Redner stimmte hingegen der Meinung Geigers zu. Der Dialektiker Holdheim wußte Argumente sowohl für wie wider die hebräische Sprache vorzubringen, gelangte aber schließlich zu dem Ergebnis, daß die deutsche Andacht für die Läuterung der Religion unentbehrlich sei. Nach heftigen, sich über drei Tage hinziehenden Debatten schritt man endlich zur Abstimmung. Mit einer Mehrheit von 18 Stimmen gegen 12 beschloß die Versammlung, daß die hebräische Sprache im Gottesdienst weder von Gesetzes wegen als obligatorisch zu betrachten noch auch im Interesse der Festigung des Judentums zu empfehlen sei. An der Abstimmung über diese Resolution hatte sich Frankel nicht mehr beteiligt. Sobald er sich im Verlaufe der Debatten über die Sinnesart der Mehrheit klar geworden war, beeilte er sich, auf die Teilnahme an der Konferenz zu verzichten. In einem an ihren Präsidenten gerichteten und ihren Mitgliedern zur Kenntnis gebrachten Schreiben begründete Frankel sein Ausscheiden damit, daß es ihm widerstrebe, einer Versammlung anzugehören, deren Mehrheit im Begriffe sei, auf eines der wichtigsten positiv-historischen Elemente des Judentums Verzicht zu leisten.

Der demonstrative Schritt des selbst von seinen Gegnern hochgeachteten Frankel machte auf die Versammlung einen deprimierenden Eindruck. Die Debatten wollten fortan nicht mehr in Schwung kommen. Zur Frage des *messianischen* Dogmas brachte der Ausschuß der Versammlung die folgende Formel in Vorschlag: „Es soll der Messiasbegriff fernerhin im Gebete hohe Berücksichtigung finden, jedoch mit Ausschließung aller politisch-nationalen Vorstellungen". Den meisten Rednern (Einhorn, Holdheim, Stein, Herzfeld u. a.) schien jedoch diese Formulierung nicht unzweideutig genug zu sein; sie wollten einerseits die Hoffnung auf die Wiedergeburt eines jüdischen Palästina wie alle politischen Aspirationen überhaupt ausdrücklich verleugnet wissen, andererseits das messianische Dogma in den abstrakten Begriff einer Weltmission des Judentums als des Trägers des reinen Monotheismus verwandelt sehen. Die von der Versammlung angenommene Resolution lautete denn auch wie folgt: „Die Messiasidee verdient in den Gebeten hohe Berücksichtigung, jedoch sollen die Bitten um unsere Zurückführung in das Land unserer Väter und Herstellung eines jüdischen Staates aus unseren Gebeten ausgeschieden

werden". In einer Reihe weiterer Sitzungen beschäftigte man sich mit nebensächlicheren, auf die Liturgie bezüglichen Fragen; als dann die Reihe an die wichtige Frage der *Sabbatheiligung* kam, glaubte die Versammlung für eine Beschlußfassung hierüber noch nicht genug vorbereitet zu sein und vertagte die Entscheidung bis zur nächsten Versammlung.

Die dritte Rabbinerversammlung wurde ein Jahr später (vom 13. bis 20. Juli 1846) in Breslau abgehalten. Die Kampfstimmung war inzwischen verflogen. Der von Geiger eingehend begründete Vorschlag, die Sabbatgesetze dahin abzuändern, daß die dem Lebensinteresse des Einzelnen oder dem Interesse der Öffentlichkeit dienende Arbeitsverrichtung als zulässig gelten sollte, zog langwierige Debatten nach sich; man war bemüht, die angeregte Reform aus talmudischen Grundsätzen abzuleiten, wie man sich denn überhaupt bei der Erörterung der die Sabbatinstitution betreffenden Vorschriften größter Zurückhaltung befleißigte. So kam es, daß die Versammlung zu keiner prinzipiellen Entscheidung zu gelangen vermochte und sich in der von ihr angenommenen Resolution lediglich für partielle Konzessionen an die Zeitverhältnisse aussprach. Mehr Entschlußkraft zeigte die Versammlung in der Frage der für die Diaspora eingeführten „zweiten" Feiertage, indem sie sich für ihre Abschaffung aussprach. Die übrigen von der Breslauer Versammlung offen gelassenen Fragen sollten auf der vierten, in Mannheim anberaumten Tagung entschieden werden, zu der es indessen nicht mehr kommen sollte.

Während sich so die reformfreudigen Theologen in uferlose theoretische Auseinandersetzungen verloren, schritten die ihnen nachdrängenden Laien zur Tat. In der Hauptstadt Preußens, wo ein Vierteljahrhundert früher die sich schüchtern vorwagende Kultusreform ein gewaltsames Ende gefunden hatte, war erneut eine gleichgerichtete Bewegung zu bemerken. Im Gegensatz zu seinem Vater zählte es nämlich der neue König Friedrich Wilhelm IV. keineswegs zu seinen Regierungspflichten, darüber zu wachen, daß sich die Juden in den Synagogen unbedingt an die altüberkommenen Gebettexte und Melodien hielten, und so erhoben die Reformfreunde zu Beginn der vierziger Jahre von neuem ihr Haupt. Das Berliner Rabbinerkollegium hatte mit dieser Bewegung nichts zu tun. Der einzige Mann von weltlicher Bildung, der ihm als Mitglied angehörte, der hervorragende, 1844 aus Prag nach Berlin übergesiedelte Prediger *Michael Sachs*, neigte zur

Neo-Orthodoxie; für die dem Judentum entsprossene Poesie begeistert, die er in wohlklingendem Deutsch meisterlich wiederzugeben verstand („Die religiöse Poesie der Juden in Spanien", 1845 u. a. m.), verurteilte er aufs schärfste die Rationalisten, die drauf und dran waren, den von ihm verherrlichten altertümlichen Bau durch Renovierung zu verunstalten. Da nun die reformfreudigen Berliner Laien auf eine Unterstützung des Rabbinats nicht bauen konnten, entschlossen sie sich, auf eigene Faust zu handeln. Ende 1844 hielt einer von ihnen, *S. Stern*, eine Reihe von Vorträgen über die Aufgaben des modernen Judentums, in denen er die These verfocht, daß die Religion den Anforderungen des Lebens Rechnung tragen müsse, und dem modernisierten Judentum eine glänzende Zukunft prophezeite. Die Vorlesungen machten auf die höheren Kreise der Berliner Judenheit nachhaltigen Eindruck, und schon im Frühjahr 1845 wurde eine „Genossenschaft für Reform im Judentum" gegründet.

Die Führer der „Reformgenossenschaft", Stern, Bernstein[1]) und Simion, ließen einen Aufruf an die „deutschen Glaubensbrüder" ergehen, aus dem der Notschrei der innerlich zerrissenen „jüdisch-deutschen" Seele uns deutlich entgegenhallt. „Unsere innere Religion — so hieß es in dem Aufruf — der Glaube unseres Herzens, ist nicht mehr im Einklang mit der äußeren Gestaltung des Judentums. Wir halten fest an dem Geist der Heiligen Schrift, die wir als ein Zeugnis der göttlichen Offenbarung anerkennen, von welcher der Geist unserer Väter erleuchtet wurde. Wir halten fest an der Überzeugung, daß die Gotteslehre des Judentums die ewig wahre sei, und an der Verheißung, daß diese Gotteslehre dereinst zum Eigentum der ganzen Menschheit werden wird. Aber wir wollen die Heilige Schrift auffassen nach ihrem göttlichen Geiste. Wir können nicht länger unsere göttliche Freiheit der Zwingherrschaft des toten Buchstabens opfern. Wir können nicht mehr beten mit wahrhaftem Munde um ein irdisches Messiasreich, das uns aus dem Vaterlande, dem wir mit allen Banden der Liebe anhängen, wie aus einer Fremde heimführen soll in unserer Urväter Heimatland. Wir können nicht mehr Gebote beobachten, die keinen geistigen Halt in uns haben, und nicht einen Kodex als unveränderliches Ge-

[1]) Aaron Bernstein, der sich in seinen Schriften zur Reformfrage des Pseudonyms *Rebenstein* bediente, hat sich als Popularisator der Naturwissenschaften und als Verfasser von Novellen aus dem altjüdischen Leben („Vögele Maggid", „Mendel Gibbor") einen Namen gemacht. Nach der Märzrevolution von 1848 trat er auch als politischer Schriftsteller hervor.

setzbuch anerkennen, der das Wesen und die Aufgabe des Judentums bestehen läßt in unnachsichtigem Festhalten an Formen und Vorschriften, die einer längst vergangenen und für immer entschwundenen Zeit ihren Ursprung verdanken. — Durchdrungen von dem heiligen Inhalt unserer Religion, können wir sie in der angeerbten Form nicht erhalten, geschweige auf unsere Nachkommen vererben. Und so zwischen die Gräber unserer Väter und die Wiegen unserer Kinder gestellt, durchzittert uns der Posaunenruf der Zeit, als die Letzten eines großen Erbes in der veralteten Form auch die Ersten zu sein, welche mit unerschütterlichem Mut, mit inniger Verbrüderung durch Wort und Tat, den Grundstein des neuen Baues legen, für uns und die Geschlechter, die nach uns kommen". Dieser Aufruf klingt wie eine tief empfundene Grabrede auf das alte Judentum, das durch die Fülle seiner übereinander gelagerten historischen Schichten für die Vertreter der neuen Generation in der Tat untragbar geworden war; indessen vermengten hierbei die Protestler geflissentlich dasjenige, woran sie als Freidenker nicht mehr glauben *konnten*, mit dem, was sie nach ihrem Abfall von der jüdischen nationalen Idee, die ihrer bürgerlichen Gleichberechtigung im Wege zu stehen schien, nicht mehr anerkennen *wollten* . . .

Als in Frankfurt die zweite Rabbinerversammlung zusammengetreten war, wurde ihr von der Berliner Reformgenossenschaft durch eine Delegation der Vorschlag übermittelt, mit vereinten Kräften dahin zu wirken, daß eine aus Personen geistlichen Standes und aus weltlichen Gemeindevertretern bestehende „Synode" die Richtlinien für das gemeinsame Vorgehen aller Reformfreunde festlege. Die Rabbinerversammlung zögerte zwar nicht, den Berliner Reformern ihre Hilfe in Aussicht zu stellen, doch war dieses Versprechen angesichts der die Versammlungsmitglieder selbst trennenden Meinungsverschiedenheiten völlig wertlos. So kümmerten sich denn die Berliner Praktiker nicht weiter um die Frankfurter Theoretiker und steuerten, ohne erst den Zusammentritt der in Aussicht genommenen „Synode" abzuwarten, auf das ihnen vorschwebende Ziel los. Sie faßten den Beschluß, die „Reformgenossenschaft" in eine „Reformgemeinde" umzubenennen und aus der alten Berliner Gemeinde auszutreten. Bald zählte die neue Gemeinde etwa zweitausend Mitglieder, und an den hohen Herbstfeiertagen des Jahres 1845 wurde zum ersten Male der reformierte Gottesdienst in einer provisorisch eingerichteten

Synagoge abgehalten. Die Laien benutzten die Gelegenheit, um mit einem Schlage alle Reformen durchzuführen, über die sich die Theologen noch immer nicht einig werden konnten. Die Gebete wurden in deutscher Sprache vorgetragen, mit der alleinigen Ausnahme des biblischen „Schema Israel"; auch die im Originaltext vorgelesenen Thoratexte wurden ins Deutsche übertragen. Man betete, der „westlichen Sitte" gemäß, mit entblößtem Haupte; die Gebete wurden von dem Kantor unter Begleitung eines gemischten Chores und unter Orgelklängen vorgetragen. Alle Gebete um die Rückkehr nach Jerusalem wurden aus dem Gottesdienst verbannt; die Trauerlieder über den Untergang des jüdischen Reiches und die Zerstreuung des jüdischen Volkes wurden durch Hymnen ersetzt, in denen der Dank für die den Bekennern des Judentums zuteil gewordene hohe Sendung zum Ausdruck kam; die messianischen Stellen wurden im Sinne der prophetischen Verheißung des Zusammenschlusses der Menschheit zu einer einzigen Familie umredigiert. Neben der am Sabbat abgehaltenen Andacht wurde ein feierlicher Gottesdienst auch am Sonntag verrichtet, der für viele Mitglieder der neuen Gemeinde zum eigentlichen Ruhetag geworden war. Es bedeutete dies eine Neuerung, die selbst den gemäßigteren unter den Reformfreunden (so Jost) als „ein Schritt zum Christentum" erschien.

Den Kernpunkt des reformierten Gottesdienstes bildete die deutsche Predigt. In der ersten Zeit wurde das Predigeramt in der Reformsynagoge von verschiedenen geistlichen und weltlichen, teils einheimischen, teils auswärtigen Rednern (von Geiger, Stern, Philippson, Holdheim) versehen, bis es im Jahre 1847 endgültig dem radikal gesinnten Holdheim übertragen wurde, der daraufhin aus Mecklenburg nach Berlin übersiedelte. Wiewohl inhaltsreich, waren die Predigten Holdheims ihrer Form nach recht unbeholfen, da er, aus Polen gebürtig, die deutsche Sprache nur mangelhaft beherrschte. Der Prediger der alten Gemeinde, Michael Sachs, machte denn auch über die Redekunst seines reformfreudigen Rivalen die beißende Bemerkung, daß an dessen Predigten das einzig Jüdische ihre deutsche Sprache sei. In dem von den Vorkämpfern der Reform hergestellten Amalgam der beiden Kulturen war das jüdische Element in der Tat gänzlich von dem deutschen absorbiert. Die religiöse Reform in ihrer weltlichen Berliner Prägung entsprach nicht im geringsten dem ihr vorangegangenen Aufruf zu einem *Ausgleich* zwischen Judentum und neuer Zeit. Sie be-

deutete vielmehr eine bedingungslose *Kapitulation* des Judentums vor den Bedürfnissen und Anforderungen des Augenblicks und ließ die Bereitwilligkeit erkennen, die Religion in den Dienst der Germanisierung und der bürgerlichen Emanzipation zu stellen. Die Männer, die „zwischen den Gräbern der Väter und den Wiegen der Kinder" zu stehen wähnten, erwiesen sich wohl als tüchtige Totengräber, jedoch als Stümper in der Baukunst. Sie waren in nationalem Sinne *morituri*, und so war auch die von ihnen durchgeführte, der historischen Wurzeln ermangelnde Reform eine dem Tode geweihte Mißgeburt.

§ 14. Die literarische Renaissance: die „Wissenschaft des Judentums"

Der Geist der freien Forschung, eine natürliche Begleiterscheinung der Reformation, zeitigte viel wertvollere Ergebnisse als die Reformation selbst. Die angestrebte Erneuerung des Judentums setzte die Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung, die Erforschung der Geschichte des jüdischen Volkes voraus. Dieses Bedürfnis nach Selbsterkenntnis wurzelte letzten Endes in dem die edelsten Geister jener Epoche beseelenden Bestreben, die jüdische Kultur mit der europäischen zu versöhnen. So kam innerhalb der deutschen Judenheit eine wissenschaftlich-literarische Bewegung zur Entstehung, die unverkennbar eine Renaissance ankündigte. Nach der Erstarrung der rabbinischen Wissenschaft einerseits und dem für die Epoche der „ersten Emanzipation" bezeichnenden Versiegen des weltlichen literarischen Schaffens andererseits tritt nunmehr eine Schar von Schriftstellern mit europäischer Bildung auf den Plan, um das geistige Erbe des Judentums, allerdings nicht in der nationalen, sondern in der deutschen Sprache, einer kritischen Bearbeitung zu unterziehen. Es waren dies die Väter der „Wissenschaft des Judentums", die den Grundstein zu der viel umfassenderen Wissenschaft vom jüdischen Volke gelegt hat.

Die literarische Bewegung setzte gleichzeitig mit dem ersten Reformversuch im Bereiche der Religion ein. Zu derselben Zeit, als in Berlin die reifen Männer aus dem Kreise um Jacobson und Friedländer sich gleich Kindern an dem gleißnerischen Glanz der *Kultus*reform ergötzten, trug sich dort eine Schar von Jünglingen mit einem viel tiefer angelegten Plan der Erneuerung der jüdischen *Kultur*. An

einem düsteren Herbstabend des Jahres 1819, des Jahres der Judenhetzen und des hemmungslosen Wütens der deutschen Reaktion, kamen drei junge Männer zu einer Beratung zusammen: der eben erst mit dem juristischen Doktorgrad ausgezeichnete Jünger der Hegelschen Philosophie *Eduard Gans* (1798—1839), der gleichfalls für Hegel schwärmende Privatgelehrte *Moses Moser* (1796—1838) und der später als jüdischer Geschichtsforscher berühmt gewordene Schullehrer *Leopold Zunz* (1794—1886). Von der Beratung darüber, mit welchen Mitteln die Reaktion, die die Juden ins Mittelalter zurückzuwerfen drohte, bekämpft werden könne, gingen die drei Freunde zum Problem der inneren Wiedergeburt der deutschen Judenheit über, deren beide Flügel, die verknöcherte Orthodoxie und die dem Renegatentum zuneigende Gebildetenschicht, der Gefahr des Untergangs ausgesetzt zu sein schienen. Man kam überein, einen „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden" zu gründen. „Das Mißverhältnis des ganzen inneren Zustandes der Juden zu ihrer äußeren Stellung unter den Nationen — so hieß es in den Vereinssatzungen — fordert dringend eine gänzliche Umarbeitung der bis jetzt unter den Juden bestandenen eigentümlichen Bildung und Lebensbestimmung . . . Diese Umarbeitung muß die geistesverwandten Gebildeteren zu Urhebern haben. Für diese Zwecke wirksam zu sein, beabsichtigt ein Verein, welcher sonach vorstellt: eine Verbindung derjenigen Männer, welche in sich Kraft und Beruf zu diesem Unternehmen fühlen, um die Juden durch einen von innen heraus sich entwickelnden Bildungsgang mit dem Zeitalter und den Staaten, in denen sie leben, in Harmonie zu setzen". Dem Gründertriumvirat schloß sich eine Reihe zukunftsfroher, aus den deutschen Universitäten hervorgegangener Gesinnungsgenossen an: der Orientalist *Ludwig Markus*, der Pädagoge und Prediger *Immanuel Wohlwill* und etwas später auch der zweiundzwanzigjährige, damals als Dichter noch nicht bekannte *Heinrich Heine*. Die praktischen Ziele des Vereins waren ursprünglich recht weit gesteckt: man nahm sich vor, ein „wissenschaftliches Institut" zu gründen, an dem systematische Vorträge über jüdische Geschichte gehalten werden sollten, eine der jüdischen Wissenschaft gewidmete Zeitschrift herauszugeben, Schulen und Seminare zu eröffnen, die Literatur zu fördern, ja selbst Handwerk und Ackerbau unter den Juden zu verbreiten. Bei der Verwirklichung dieses hoch gespannten Programms war man indessen über die Gründung einiger Elementarschulen für arme

Kinder, die Veranstaltung vereinzelter wissenschaftlicher Vorlesungen und die Veröffentlichung einiger weniger Hefte einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht hinausgekommen. In diesem Organ, der 1822 bis 1823 von Zunz herausgegebenen „Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums", gelangten die öffentlichen Vorlesungen und sonstige Artikel der Mitglieder des Vereins zum Abdruck. Gans, der Vorsitzende des Vereins, publizierte darin die von ihm gehaltenen Vorlesungen über die Geschichte der römischen Gesetzgebung in bezug auf die Juden; Zunz breitete in seinen Artikeln die Schätze der jüdischen Literatur im mittelalterlichen Spanien und Frankreich aus; Moser stellte die Prinzipien der jüdischen Geschichte im Lichte der Hegelschen Philosophie dar; David Friedländer und Lazarus Bendavid, beide hochbetagt, setzten sich wiederum für die Ziele ein, die jedem von ihnen die wichtigsten waren: der erste suchte die heilsame Wirkung der deutschen Lehrbücher der jüdischen Geschichte und Moral vor Augen zu führen, der andere die Entbehrlichkeit der messianischen Idee in einem Zeitalter, in dem die Monarchen die Juden gnädigst den übrigen Bürgern gleichstellten. Diese Stimmen der beiden greisenhaften jüdischen Wortführer klangen angesichts der in Preußen herrschenden antijüdischen Reaktion recht sonderbar, um so mehr, als sie gerade im Chore der „Jungen" ertönten, die sich sowohl gegen den reaktionären Staat, als auch gegen den Servilismus der längst überholten Aufklärer auflehnten.

Indessen waren sich auch die jüngeren Führer des Vereins keineswegs im klaren darüber, auf welchem Wege das von ihnen angestrebte Ziel am sichersten zu erreichen sei. Waren sie doch alle (abgesehen von Zunz) an die ihnen vorschwebende Aufgabe, die Synthese von Judentum und Europäertum, mit von der Hegelschen Philosophie geblendeten Augen herangetreten, ohne mit der Weltanschauung und den Lebensverhältnissen ihres Volkes, dem ihre Erziehung sie entfremdet hatte, näher vertraut zu sein. Der Vorsitzende des „Kulturvereins", Gans, verlegte sich darauf, in seinen Jahresberichten eine nebulose Philosophie im Geiste seines Meisters Hegel zu entwickeln: der Begriff des heutigen Europa sei, meinte er, „der der Vielheit, deren Einheit allein im Ganzen ist"; das jüdische Leben aber sei eine Einheit, die zur Vielheit noch gar nicht gekommen sei. Daraus zog er nun den folgenden Schluß: „Die Juden können weder untergehen, noch kann sich das Judentum auflösen. Aber in der großen Bewegung

des Ganzen soll es untergegangen scheinen und dennoch fortleben, wie der Strom fortlebt in dem Ozean". Sobald jedoch diese verschrobenen „Kultur"-Träger von ihren in die Wolken ragenden Höhen in das Jammertal des Lebens hinabstiegen, beschlich sie Verzweiflung. Sie durchschauten die geistige Verödung der deutschen Judenheit, „jene verneinende Aufklärung, die in der Verachtung und Schmähung des Vorgefundenen bestand, ohne daß man sich die Mühe gegeben hätte, jener leeren Abstraktion einen anderen Inhalt zu geben" (Äußerung von Gans im Jahresbericht für 1823). Die völlige Gleichgültigkeit der jüdischen Öffentlichkeit den Zielen und der Wirksamkeit des nur wenige Mitglieder zählenden Vereins gegenüber sollte ihm und der von ihm herausgegebenen Zeitschrift bald zum Verhängnis werden (1824). Seine Führer gaben jede Hoffnung auf eine Wiedergeburt des Judentums endgültig auf. Das traurige Ende des Vereins wurde noch durch eine Verzweiflungstat seines Vorsitzenden unterstrichen: der sich vergeblich um einen Lehrstuhl an der Berliner Universität bemühende Gans entschloß sich nämlich im Jahre 1825, die Taufe zu nehmen, und kam auf diesem Umwege zu dem von ihm begehrten Lehramt. Wie schmachvoll war dieser Abfall des Hauptes einer Organisation, zu deren Aufgaben nicht zuletzt die Bekämpfung des Renegatentums gehört hatte! Heine, der um die gleiche Zeit dem Beispiel des Gans gefolgt war, den übereilten Schritt jedoch bald wieder bereute, hat in der Folgezeit die Apostasie seines Jugendfreundes aufs schärfste verurteilt: „Es ist hergebrachte Pflicht — schrieb er —, daß der Kapitän immer der letzte sei, der das Schiff verläßt, wenn dasselbe scheitert — Gans aber rettete sich selbst zuerst". Wie hoch man auch die Verdienste Gans' um die deutsche Wissenschaft, seinen Kampf gegen „die Lakaien des altrömischen Rechts" und die von Savigny und anderen Ideologen des „christlich-deutschen" Staates begründete historische Rechtsschule veranschlagen mag („Wie wimmert unter seinen Fußtritten die arme Seele des Herrn von Savigny!" rief Heine einmal aus) — seine Schuld gegen das Judentum bleibt unbeglichen. Seine Abtrünnigkeit ist das Schandmal einer Generation, deren Bannerträger zum Teil kaum noch die Willenskraft besaßen, an der das Judentum von der Umwelt trennenden Grenzscheide haltzumachen.

Der Zusammenbruch des „Kulturvereins" brachte für eine Zeitlang sogar denjenigen seiner Führer um das seelische Gleichgewicht, dem es beschieden war, dereinst zum Apostel der jüdischen Wissen-

schaft zu werden. Im Jahre der Krise ließ sich auch L. Zunz in seiner Verzweiflung zu den folgenden Worten hinreißen: „Die Juden und das Judentum, das wir rekonstruieren wollten, ist zerrissen und die Beute der Barbaren, Narren, Geldwechsler, Idioten und Parnassim (Gemeindeältesten). Noch manche Sonnenwende wird über dieses Geschlecht hinwegrollen und es finden wie heut: zerrissen, überfließend in die christliche Notreligion, ohne Halt und Prinzip, zum Teil im alten Schmutz, von Europa beiseite geschoben, fortvegetierend, mit dem trockenen Auge nach dem Esel des Messias oder einem anderen Langohr hinschauend, zum Teil blätternd in Staatspapieren . . . Dahin bin ich gekommen, an eine Judenreformation nimmermehr zu glauben; der Stein muß auf dieses Gespenst geworfen und dasselbe verscheucht werden". Aber selbst in der Stunde der Verzweiflung rief Zunz ahnungsvoll aus: „Was allein aus diesem Mabbul (Sintflut) unvergänglich auftaucht, das ist die *Wissenschaft des Judentums*; denn sie lebt, auch wenn Jahrhunderte lang sich kein Finger für sie regte. Ich gestehe, daß, nächst der Ergebung in das Gericht Gottes, die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft mein Trost und Halt ist". Die Vertiefung in die jüdische Geschichte sollte ihn in der Tat von dem inneren Zwiespalt erlösen. Schon in seinen ersten drei in der Zeitschrift des „Kulturvereins" veröffentlichten Untersuchungen zeigte er eine außerordentliche Begabung für die Entschleierung der Geheimnisse der damals noch gänzlich unerforschten jüdischen Geschichte. Seine Abhandlung über das Leben Raschis warf ein helles Licht auf die Entstehungsgeschichte des rabbinischen Schrifttums im mittelalterlichen Frankreich. In dem Aufsatz „Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden" entwarf Zunz einen umfassenden Plan der für die jüdische Historiographie notwendigen Vorarbeiten. In der Einleitung zu einer anderen Untersuchung („Über hispanische Ortsnamen im jüdischen Schrifttum") sprach er als erster die Ansicht aus, daß sich die Geschichte der Diaspora aus zwei Elementen: aus der Leidens- und Geistesgeschichte aufbaue, und daß sich die ganze nationale Aktivität im Denken und im Schaffen literarischer Werte erschöpft habe — eine Auffassung, die, wiewohl einseitig, da sie das sozial-wirtschaftliche Element der Geschichte sowie die Bedeutung der autonomen Verfassung für die Erhaltung der Nation gänzlich außer acht läßt, für die spätere jüdische Historiographie in Westeuropa wegweisend werden sollte.

Zunzens wissenschaftliche Tätigkeit bewegte sich fortan in den beiden von ihm vorgezeichneten Bahnen, in denen der Geschichte der Literatur und der Geschichte des Märtyrertums, die von ihm stets im Rahmen der Entwicklung der jüdischen Religion behandelt wurden. Im Jahre 1832 veröffentlichte Zunz sein erstes größeres Werk, hinter dessen bescheidenem Titel: „Gottesdienstliche Vorträge der Juden" neben einer umfassenden Geschichte des jüdischen Gottesdienstes von den Zeiten Esras bis zum Ausgang des Mittelalters sich eine tiefschürfende Analyse der gesamten Literatur der Haggada, der Targumim und Midraschim verbarg. Das zwischen Titel und Inhalt des Buches obwaltende Mißverhältnis geht auf das Bestreben des Verfassers zurück, zu dem damals in Preußen ergangenen Verbot der deutschen Synagogenpredigt Stellung zu nehmen und der Regierung zu beweisen, daß sich die Juden in der Synagoge von jeher der Landessprache bedient hätten. Zwar vermochte er die preußischen Machthaber nicht eines Besseren zu belehren, doch leistete er der Wissenschaft einen unschätzbaren Dienst, indem er über den dunkelsten Abschnitt der Geschichte des Judentums helles Licht verbreitete. Eine politische Tendenz verfolgte auch das zweite von Zunz veröffentlichte Werk: „Namen der Juden" (1837), in dem er der preußischen Regierung, die den jüdischen Landesbewohnern verboten hatte, sich „christliche Namen" beizulegen, klarzumachen suchte, daß ein Volk, dessen Angehörige schon im Altertum und im Mittelalter griechische, römische, arabische, spanische, gallische und germanische Vornamen geführt hatten, diese Freiheit auch im neuzeitlichen Preußen beanspruchen dürfe, ohne sich dadurch einer Abweichung von der den preußischen Behörden so sehr am Herzen liegenden Tradition schuldig zu machen. Die Berliner Juden waren von dem Schlußergebnis des Buches so sehr entzückt, daß sie dem unbemittelten Verfasser, der sich als Schullehrer durchs Leben schlug, ein Geldgeschenk machten. Wie erinnerlich, trug die Untersuchung des Zunz nicht zuletzt dazu bei, daß die die Namen betreffende Verordnung aufgehoben wurde (oben, § 4). Als die Reformbewegung ihren Höhepunkt erreicht hatte, ließ Zunz ein großangelegtes Werk über das rabbinische Schrifttum in Europa erscheinen („Zur Geschichte und Literatur" 1845), wohl in der heimlichen Absicht, die Widersacher des Rabbinismus auf dessen reiche Schätze namentlich im Bereiche der Ethik und der Religionsphilosophie aufmerksam zu machen. Die späteren, erst nach 1848 erschie-

nenen Werke von Zunz haben vornehmlich das zweite von ihm hervorgehobene Grundelement der jüdischen Geschichte, das Martyrologium, zum Gegenstand. In seiner der synagogalen Poesie des Mittelalters gewidmeten Trilogie[1]) brachte er die Geschichte des „Piut" in all seinen Abwandlungen zur Darstellung; besonders liebevoll behandelte der Verfasser die das Märtyrertum verherrlichende Poesie, jene Elegien und Trauerhymnen („Selichoth", „Kinoth"), von denen die Synagogen in älterer und neuerer Zeit in den Jahren der Volksnot widerhallten. Der Historiker schwingt sich hierbei unversehens zu einer hinreißenden Apotheose des jüdischen Märtyrertums auf: „Wenn es eine Stufenleiter vom Leiden gibt — ruft er aus — so hat Israel die höchste Staffel erstiegen; wenn die Dauer der Schmerzen und die Geduld, mit welcher sie ertragen werden, adeln, so nehmen es die Juden mit den Hochgeborenen aller Länder auf; wenn eine Literatur reich genannt wird, die wenige klassische Trauerspiele besitzt, welcher Platz gebührt dann einer Tragödie, die anderthalb Jahrtausende währt, gedichtet und dargestellt von den Helden selber?" Diese Ehrfurcht vor der Geschichte machte es Zunz trotz des von ihm der Idee der religiösen Erneuerung entgegengebrachten Verständnisses unmöglich, sich den streitbaren Reformern anzuschließen, die nur zu oft in der Geschichte verankerte Institutionen, die Frucht Jahrhunderte alten Schaffens und Strebens, leichten Herzens über Bord warfen. Darum zögerte denn auch Zunz nicht, in den Augenblicken, da dem Bollwerk des Judentums die Gefahr drohte, von den angriffslustigen Parteigängern der Reform überrannt zu werden, diesen mit Entschiedenheit entgegenzutreten: im Jahre 1845 erklärte er Geiger, daß der Schlachtruf gegen den Talmud schon an und für sich den künftigen Apostaten verrate und daß man bestrebt sein müsse, sich selbst, nicht aber die Religion zu reformieren, die Mißbräuche und nicht das ererbte Heiligtum zu bekämpfen.

Während so Zunz zyklopische Steinblöcke für die künftigen Baumeister der jüdischen Historiographie zurechthieb, wagte es sein Schulfreund *Isaak Markus Jost* (1793—1860), zunächst Lehrer in Berlin und sodann am Frankfurter „Philanthropin", das Gebäude der Geschichte aus noch unbearbeitetem Material zu errichten. Schon im ersten Jahrzehnt der neuen jüdischen Wissenschaft (1820—1829)

[1]) „Die synagogale Poesie im Mittelalter" (1855), „Ritus des synagogalen Gottesdienstes" (1858), „Literaturgeschichte der synagogalen Poesie" (1865).

vermochte er neun Bände seiner „Geschichte der Israeliten, von der Makkabäerzeit bis zur Gegenwart" zu publizieren, ein Werk, das sich kaum über das Niveau einer pragmatischen Chronik erhebt. Der des kritischen Sinnes ermangelnde Verfasser legte seiner allgemeinen Geschichte der Juden veraltete, lückenhafte und keiner wissenschaftlichen Prüfung unterzogene Quellen zugrunde. Ein Kind seiner Zeit, gemäßigter Anhänger der Assimilation, ebenso gemäßigter Reformfreund und wenig eindrucksvoller Apologet (er polemisierte gegen Streckfuß und andere Judenhasser), drückte er allen seinen historischen Werken den Stempel dieser lauen Gesinnung auf. Als loyaler Untertan sah sich Jost veranlaßt, die gegen Rom kämpfenden Zeloten des alten Judäa zu verdammen und die Behauptung aufzustellen, daß die Mehrheit des Volkes mit diesen „Aufrührern" nichts gemein gehabt habe; sein Rationalismus wiederum verleitete ihn, die Absonderung des talmudischen Judentums zu verurteilen und völlig außer acht zu lassen, daß diesem geschichtlichen Prozeß der Kampf des Volkes um seine Existenz zugrunde lag; Haggada und Midrasch, die unverwüstlichen Denkmäler der Weltanschauung des Volkes, waren ihm nichts als eine Sammlung von inhaltslosen Märchen; die von den Juden erlittenen Qualen und Verfolgungen suchte der Historiker in möglichst mildem Lichte erscheinen zu lassen, während er die geringfügigsten Erleichterungen des Loses der Verfolgten den „weisen und gnädigen Monarchen" als hohes Verdienst anrechnete[1]). Alles in allem ist die „Geschichte der Israeliten" ein getreues Spiegelbild der Unterwürfigkeit eines Frankfurter „israelitischen Bürgers". Nach der Veröffentlichung der Untersuchungen von Zunz, Geiger, Frankel und der Werke der späteren Geschichtsforscher hat die seinerzeit von Juden und Christen viel gelesene „Geschichte" des Jost ihre Bedeutung gänzlich eingebüßt. Übrigens hat der Verfasser selbst sein Werk in der Folgezeit in treffender Weise mit einem mitten in der Wüste aufgeschlagenen Zeltlager verglichen. Die von ihm gegen Ende seines Lebens veröffentlichte „Geschichte des Judentums und seiner Sekten" (Band I—III, 1857—1859) zeichnet sich zwar durch größere Reife aus, reicht aber noch immer nicht an das wissenschaftliche Niveau der Zeit heran, in der bereits Graetz als Geschichtsschreiber zu wirken begann. Lediglich die „Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845" (Band I—III, 1846—1847), in der Jost mit der Umständlich-

[1]) Vgl. Band VIII dieser Geschichte, Note 1, S. 409 f.

keit eines Chronisten die Ereignisse der von ihm selbst miterlebten Epoche zur Darstellung gebracht hat, behält nach wie vor ihre Bedeutung als eine Sammlung von Quellenmaterial, das allerdings mehr vom publizistischen als vom historischen Standpunkte aus beleuchtet erscheint.

Der für den Forscherberuf geschaffene *Abraham Geiger* wurde zunächst durch die Reformationskämpfe von wissenschaftlicher Tätigkeit abgelenkt. Nachdem er in den dreißiger Jahren seine Dissertation über die Abhängigkeit des Islam vom Judentum, sowie seine Kampfartikel in der „Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie" (1835 bis 1839) veröffentlicht hatte, kam er in dem folgenden Jahrzehnt nur noch dazu, vereinzelte historische Aufsätze[1]) und ein „Lehrbuch zur Sprache der Mischna" (1845) auszuarbeiten. Die Entstehung der großen Werke Geigers fällt in die auf das Jahr 1848 folgende Epoche, in der die Reformationsbewegung zu einem gewissen Abschluß gelangt war und der Parteiführer sich endlich der Wissenschaft zuwenden konnte (unten, § 38). — Ähnlich gestaltete sich die literarische Laufbahn seines Parteigegners *Zacharias Frankel.* In der hier geschilderten Epoche stand Frankels wissenschaftliche Tätigkeit in engstem Zusammenhang teils mit den Emanzipations-, teils mit den Reformationskämpfen. So sein Erstlingswerk: „Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung" (1839), das er während des Kampfes der sächsischen Juden um die Abschaffung der erniedrigenden mittelalterlichen Eidesformel erscheinen ließ. Bald begann Frankel mit der Erforschung der Septuaginta im Rahmen der jüdisch-hellenistischen Kulturgeschichte, doch sollte er nicht über die Veröffentlichung von „Vorstudien zu der Septuaginta" hinauskommen, da er stark von der Reformationsbewegung in Anspruch genommen wurde, in deren Verlauf er zwischen zwei Feuer, zwischen die Radikalen und die Orthodoxen, geriet. In den Jahren 1844—1846 gab er die „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums" heraus, in der er seine „positiv-historische" Einstellung zu den Fragen der Erneuerung des Judentums zum Ausdruck brachte. Seine Forscherarbeit sollte auch er erst nach dem Jahre 1848 wieder aufnehmen.

Auch die in dieser Epoche der Religionskämpfe entstandenen Sy-

[1]) Abgedruckt in hebräischer und deutscher Sprache in der 1840 erschienenen Sammlung „Melo chofnaim"; der bedeutendste dieser Aufsätze ist eine Biographie eines Denkers des XVII. Jahrhunderts, J. S. Delmedigo (Band VI, § 19).

steme der Philosophie des Judentums verraten deutlich den Zug ihrer Zeit. Ebenso wie Samson Raphael Hirsch in seinen „Neunzehn Briefen" und im „Choreb" die von ihm geschaffene Doktrin der Neo-Orthodoxie begründete (oben, § 12), stellten die Ideologen der Reform Systeme der Theologie im Geiste der von ihnen vertretenen Partei auf. So der sich an den Reformerversammlungen eifrig beteiligende Rabbiner von Dessau, *Samuel Hirsch*, der in seinem Werke „Die Religionsphilosophie der Juden" (1842) die Weltanschauung des Judaismus sowie dessen Verhältnis zum Christentum und zur Philosophie dargestellt hat. In reformistischem Geiste war auch das Werk des Offenbacher Rabbiners *S. Formstecher*, „Die Religion des Geistes" (1841), gehalten. Außerhalb der theologischen Parteien stand der philosophisch gebildete Hamburger Arzt *Salomon Ludwig Steinheim* (1789—1866), ein Freund Gabriel Riessers. Steinheim war es nicht um den Erfolg der einen oder anderen Partei, sondern um die allgemeinere Frage zu tun, auf welche Weise das Judentum der neuen, im Geiste der christlichen oder freidenkerischen Philosophie erzogenen Generation mundgerecht gemacht werden könnte. Schon als junger Mann brachte er die in ihm durch die Massentaufen ausgelösten Gefühle in einer Dichtung zum Ausdruck, der er den bezeichnenden Titel gab: „Gesänge aus der Verbannung, welche sang Obadiah ben Amos" (1829; 2. Aufl. 1837). „Ich fürchte nicht die Zeiten des allgemeinen Drangsals — so ruft der Dichter aus —, dann halten, wie unterm Joche die Rinder, die gemeinschaftlich Leidenden zusammen. Auch die Zeiten, da allgemein die Freiheit herrscht, fürchte ich nicht . . . Nur diejenigen Zeiten sind gefährlich, da der Druck gemäßigt, aber nicht gehoben; oder die Freiheit nahe, aber nicht völlig erreicht ist. In diesen Zeiten wird das Ablassen von der Väter Sitte ehrenvoll und vorteilhaft, während Lust am Vergänglichen lau fürs Ewige macht". In eine solche Zeit der mit der Freiheit gepaarten Sklaverei hineingeboren, litt Steinheim selbst an einem seelischen Zwiespalt, schwankte zwischen der angestammten und der europäischen Kultur und spähte sehnsuchtsvoll nach einer festen philosophischen Synthese aus. Den Versuch, diese Synthese zustande zu bringen, unternahm er in dem großangelegten Werk „Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge" (der erste Band erschien 1835, die zwei folgenden 1856 und 1865), ohne jedoch das ihm vorschwebende Ziel erreichen zu können. Mit den Urquellen der jüdischen Lehren nur ungenügend ver-

traut, verirrte er sich im Labyrinth der nichtjüdischen religionsphilosophischen Systeme, um schließlich zu der mystischen Schlußfolgerung zu gelangen: Credo quia absurdum. In den letzten Jahren seines Lebens, die er in Italien und in der Schweiz zubrachte, neigte Steinheim anscheinend einem religiösen Synkretismus zu: im zweiten Band seines eben genannten Werkes betont er geflissentlich den Unterschied zwischen der „christlichen Religion" und der „Religion Christi". Er starb in der Schweiz und wurde, da er keiner jüdischen Gemeinde angehörte, auf einem christlichen Friedhof bestattet.

In der Publizistik der dreißiger und vierziger Jahre führte Riesser das Zepter, der uns ebenso wie bisher auch weiterhin häufig als Vorkämpfer der Emanzipation begegnen wird. Sein Kampforgan „Der Jude" (1832—1833) war die erste jüdische politische Zeitschrift, hinter der jedoch kein Gemeinschaftswille, sondern lediglich die Persönlichkeit ihres Leiters stand. Der eigentliche Begründer der jüdischen politischen Journalistik war der Magdeburger Rabbiner und Prediger *Ludwig Philippson* (1811—1889), auf dessen Initiative, wie erinnerlich, die Einberufung der Rabbinerversammlungen erfolgte. Im Jahre 1837 begann er in Leipzig die allwöchentlich erscheinende „Allgemeine Zeitung des Judentums" herauszugeben, die mehrere Jahrzehnte hindurch keine der die Judenheit Deutschlands und anderer Länder bewegenden Fragen unbeachtet ließ. Vergeblich versuchte diesem in seinen ersten Jahrgängen von überschäumendem Kampfesmut erfüllten Blatte die in Frankfurt von Jost herausgegebene Wochenschrift „Israelitische Annalen" den Rang streitig zu machen: schon nach dreijährigem Bestehen (1839—1841) ging diese sich farbloser Mäßigung befleißigende Zeitschrift ein. Selbst die viel inhaltsreichere Leipziger Wochenschrift „Der Orient" (1840—1851), deren Herausgeber *Julius Fürst* war und die ihren Lesern eine besondere, „Literaturblatt des Orients" betitelte wissenschaftliche Beilage bot, konnte es ungeachtet all ihrer Gediegenheit nicht zu der Volkstümlichkeit des von Philippson geleiteten Organs bringen. Der Aufschwung des Zeitschriftenwesens zeigt, wie beschleunigt der Puls des jüdischen öffentlichen Lebens ging. An die Stelle der in der vorhergehenden Epoche begründeten, unregelmäßig erscheinenden Zeitschrift „Sulamith", die sich bis in die dreißiger Jahre nur dank der Unterstützung hoher Gönner, zum Teil deutscher Fürsten, zu erhalten vermocht hatte und die deren Namen als Ehrenzeichen auf ihrem Titelblatt führte, war jetzt

eine reich gegliederte, auf eigenen Füßen stehende Zeitschriftenliteratur getreten. Bezeichnend für sie ist es, daß in ihr die Grenzen zwischen Wissenschaft und Publizistik nicht selten ineinanderflossen. So gab die Geigersche „Wissenschaftliche Zeitschrift" (oben, § 12) mehrere Jahre hindurch (1835—1839) die Kampfparolen an alle Verfechter der religiösen Reform aus. Die Frankelsche „Zeitschrift für die religiösen Interessen" war das Sprachrohr der gemäßigten Fortschrittler. Die von *W. Freund* in Breslau herausgegebene radikale Zeitschrift „Zur Judenfrage in Deutschland" (1843—1844) stellte sich ganz in den Dienst des damaligen Kampfes um die Emanzipation und die Kultusreform. Einen noch schärferen Kurs in der Reformfrage steuerte die von dem schon beiläufig erwähnten Rabbiner *Mendel Heß* geleitete Zeitschrift „Der Israelite des XIX. Jahrhunderts" (1839 bis 1848), zu deren eifrigsten Mitarbeitern Holdheim gehörte. Ungünstig war der deutsche Boden lediglich für das Gedeihen jüdischer Zeitschriften in hebräischer Sprache: der Platz des schon in der vorhergehenden Epoche an Altersschwäche zugrunde gegangenen „Meassef" (Band VIII, § 34) blieb nach wie vor unausgefüllt. Der von Jost und Creizenach unternommene Versuch, eine hebräische wissenschaftliche Monatsschrift wieder aufleben zu lassen, schlug fehl: ihre kümmerliche, „Zion" betitelte Publikation (1841—1842) ging mangels Zuspruchs seitens des Publikums schon nach zwei Jahren ein. Noch wurde in Deutschland die nationale Sprache als eine ehrwürdige Reliquie von der jüdischen Gelehrtenwelt gepflegt, doch war sie der großen Masse der in deutschen Schulen erzogenen Juden bereits unverständlich geworden. Aus den deutschen Landen verdrängt, fand die neue hebräische Literatur ein Asyl in Österreich und Rußland, den Hauptzentren der national gesinnten Judenheit.

§ 15. Die Außenseiter (Börne und Heine, Marx und Stahl)

Die *Annäherung* der jüdischen Kultur an die deutsche kam jener, ihre *Verschmelzung* dieser zugute. Wo die Assimilation bis zu ihrer äußersten Konsequenz getrieben wurde, ließ die Vermischung der beiden Kulturen nicht selten üppige Blüten hervorschießen, jedoch ausnahmslos im Bezirke der deutschen, nicht der jüdischen Literatur. Die Auflösung des jüdischen Geistes in dem europäischen wirkte Wunder. Hatte die kulturelle Amalgamation zu Beginn des XIX. Jahrhunderts

Deutschland lediglich drei Königinnen literarischer Salons: Henriette Herz, Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin, beschert, so brachte sie hier im zweiten Viertel dieses Jahrhunderts drei Helden des literarischen Schaffens hervor: Börne, Heine und Marx, die durch ein verhängnisvolles Geschick dem Judentum gleichfalls entrissen werden sollten.

Ludwig Börne (1786—1837), der Apostel der politischen Freiheit, erlebte seine persönliche Krise in dem für ganz Europa kritischen Jahre 1815. Schon hatte er das dreißigste Lebensjahr erreicht. Hinter dem als Löb Baruch zur Welt gekommenen Börne lag die trübe Jugend in der düsteren Frankfurter Judengasse, der vorübergehende Aufenthalt in Berlin in dem zur Pflanzstätte neuzeitlicher „Judenchristen" gewordenen Hause der Henriette Herz, sodann die auf verschiedenen deutschen Universitäten verbrachten Studienjahre und schließlich das große Erlebnis des den Juden die Freiheit verkündenden Napoleonischen Triumphzuges. Die von den Frankfurter Juden im Jahre 1811 „erkaufte Gleichberechtigung" verhalf dem jungen Juristen zu dem Amte eines „Polizeiaktuars" in seiner Heimatstadt, während die Befreiung Deutschlands von der Franzosenherrschaft ihm als Juden den Verlust dieses „Staatsamtes" brachte. In den Jahren des Befreiungskrieges verfiel Börne gleich vielen anderen dem patriotischen Rausch, um jedoch bald wieder zur Besinnung zu kommen. Der Triumph der reaktionären Politik des „christlich-deutschen" Staates und der gleichzeitig von Rühs und Konsorten entfesselte Sturm gegen die Juden ließ im Herzen Börnes die Flamme der Revolution auflodern. Als Sohn des zur Vertretung der jüdischen Interessen an den Wiener Kongreß entsandten Jakob Baruch hatte er Gelegenheit, alle Peripetien des Kampfes des Frankfurter Senats gegen die Juden aus nächster Nähe zu verfolgen, und machte einmal sogar selbst den Versuch, in diesen Kampf einzugreifen[1]). Nach und nach gewann er die Überzeugung, daß es wirksamer sei, an die Völker statt an die Regierungen zu appellieren. So wurde er zum geistigen Führer einer Freiheitsarmee, die dazu berufen war, Deutschland vom Joch der „36 Tyrannen" zu erlösen. Das scharf geschliffene Schwert seiner Kritik kannte kein Erbarmen mit den deutschen „Philistern", doch stritt der kampfesfrohe Publizist

[1]) Die von der Frankfurter Gemeinde 1816 dem Bundestag unterbreitete Denkschrift (oben, § 3) war unter Mitwirkung Börnes ausgearbeitet worden (s. Bibliographie zu § 3).

nicht unter der Fahne des Judentums. Es war für ihn ein Axiom, daß die jüdische Frage nur ein Teilausschnitt des allgemeinen deutschen politischen Problems sei: „Um den Juden zu helfen — schrieb er — muß man ihre Sache mit dem Rechte und den Ansprüchen der allgemeinen Freiheit in Verbindung bringen". Börne selbst fühlte sich schon längst dem deutschen Volke innerlich verbunden, und gar bald gab er dieser Verbindung auch die letzte formelle Weihe, indem er zur evangelischen Kirche übertrat (1818). Er verleugnete sein Judentum, um im Kampfe für die deutsche Freiheit als Volldeutscher auftreten zu können, doch schlugen seine Berechnungen fehl. Menschen und Ereignisse erinnerten den Fahnenflüchtigen immer wieder an das von ihm verlassene Lager.

Schon ein Jahr nach seiner Taufe ergoß sich über Deutschland die Flut der Judenhetzen. Börne reagierte darauf mit dem für einen Börne nicht ganz angemessenen Aufsatz „Für die Juden" (1819), der mit den Worten begann: „Für Recht und Freiheit, sollte ich sagen; aber verstünden das die Menschen, dann wäre keine Not und es bedürfte der Rede nicht". Resigniert klingt die Stimme des Kämpfers, wenn er sich etwa folgendermaßen vernehmen läßt: „Worin das böse Verhängnis der Juden besteht, ist schwer zu sagen. Es scheint aus einem dunklen, unerklärlichen Grauen zu entspringen, welches das Judentum einflößt, das wie ein Gespenst, wie der Geist einer erschlagenen Mutter, das Christentum von seiner Wiege an höhnend und drohend begleitete". Dieser Geist der „erschlagenen Mutter" scheint Börne selbst Schrecken eingeflößt zu haben, und er gab sich alle Mühe, das Gespenst zu verscheuchen. Durch Anspielungen seiner literarischen Gegner auf seine jüdische Herkunft gereizt, schrieb er voller Kleinmut (in dem Artikel „Eine Kleinigkeit" 1820): „Woraus vermutet Herr Klein, daß ich selbst ein Jude sei? Weil ich die Juden verteidige? Und muß man ein Jude sein, um christliche Gesinnungen zu hegen?" . . . Mehr als einmal nahm er so die Juden unter deutscher Maske in Schutz. In dem großen Aufsatz „Der ewige Jude" (1821), in dem er das judenfeindliche Buch eines gewissen Holst besprach, zog Börne gegen den Verkünder des „metaphysischen Hephep!" alle Register der ihm eigenen vernichtenden Ironie. Hierbei blieb den Deutschen der folgende bittere Vorwurf nicht erspart: „Weil ihr selbst Sklaven seid, könnt ihr Sklaven nicht entbehren"; „Ihr macht ja so gern Klassen und jauchzet, nur eine Stufe höher zu stehen als

ein Niedrigerer, solltet ihr auch hundert Stufen niedriger stehen als ein Höherer". In der Folgezeit, als seine literarischen Feinde immer häufiger ihre Waffe gegen den „Juden Börne" richteten, entschloß er sich, die von ihm getragene Maske abzulegen. „Ich wäre nicht wert, das Licht der Sonne zu genießen — ruft er in einem seiner Pariser Briefe (vom 7. Februar 1832) aus —, wenn ich die große Gnade, die mir Gott erzeigt, mich zugleich ein Deutscher und ein Jude werden zu lassen, mit schnödem Murren bezahlte — wegen eines Spottes, den ich immer verachtet, wegen Leiden, die ich längst verschmerzt . . . Ja, weil ich als Knecht geboren, darum liebe ich die Freiheit mehr als ihr. Ja, weil ich die Sklaverei gelernt, darum verstehe ich die Freiheit besser als ihr. Ja, weil ich in *keinem Vaterlande* geboren, darum wünsche ich ein Vaterland heißer als ihr, und weil mein Geburtsort nicht größer war als die Judengasse und hinter dem verschlossenen Tore das Ausland für mich begann, genügt mir auch die Stadt nicht mehr zum Vaterlande, nicht mehr ein Landgebiet, nicht mehr eine Provinz, nur das ganze große Vaterland genügt mir, so weit seine Sprache reicht". In seinen flammenden „Briefen aus Paris", in der leidenschaftlichen Philippika „Menzel, der Franzosenfresser" schlug Börne wiederholt solche „jüdischen" Töne an, doch reagierte er in der letzten, glänzendsten Periode seiner publizistischen Tätigkeit nie auf das Leid der jüdischen Gemeinschaft. Er ging ganz im politischen Kampf fürs „Vaterland" auf, nach dem er sich in seinem Pariser Exil unaufhörlich sehnte. Gegen Ende seines Lebens geriet er in den Bann des revolutionären Katholizismus des Abbé Lamennais, des Verfassers der „Worte eines Gläubigen" („Paroles d'un croyant"). Der Schatten der „erschlagenen Mutter", des verlassenen Volkes, war aus dem Gesichtskreis des Propheten der deutschen Freiheit ganz verschwunden.

Mit umso größerer Zähigkeit sollte dieser Schatten einen anderen Außenseiter auf seinen Irrfahrten begleiten: den großen deutschen Dichter *Heinrich Heine* (1797—1856). Seine Kinderjahre in Düsseldorf waren durch keine Ghettoeindrücke getrübt, wie die Börnes. Schon in seiner frühen Jugend konnte Heine die frische Luft der Freiheit atmen, die zusammen mit den Franzosen in die Rheinlande, den Herrschaftsbereich der Napoleonischen Eintagsemanzipation, eingezogen war. Auch dem Zauber der Assimilation verfiel Heine in zarterem Alter als Börne: zunächst Zögling des von katholischen Priestern gelei-

teten Düsseldorfer Gymnasiums, sollte er hernach, auf der Universität, „die Schweine bei Hegel hüten". An der Grenzscheide zwischen Schule und Leben kam Heine durch seine Freunde, namentlich durch Gans, mit dem von diesem geführten „Kulturverein" in Berührung und schloß sich ihm bald als Mitglied an. Was dem Dichter an den Bestrebungen des Vereins verlockend erschien, war die vage Idee der „Versöhnung des Judentums mit der europäischen Kultur", wohingegen ihm die zur Erreichung dieses Zieles vorgezeichneten Wege kaum zusagen konnten. Der geistvolle Skeptiker, der um jene Zeit für alle positiven Religionen nichts als Spott übrig hatte, ahnte die innere Unzulänglichkeit der von den „Praktikern" aus der Schule Friedländers in die Wege geleiteten religiösen Reform. Eine Reformsynagoge etwa von der Art des Hamburger Tempels (während des „Tempelstreites" in den Jahren 1817—1821 weilte Heine des öfteren in Hamburg, dem Wohnsitz seiner Angehörigen) erschien ihm als belanglose Dekoration. Fand er doch, daß der Jude alten Schlages viel reicher an seelischem Gehalt sei als der durchschnittliche jüdische Neuerer. Über die altmodischen polnischen Juden, die er während seines Aufenthalts in der Provinz Posen (1822) kennengelernt hatte, äußerte sich Heine folgendermaßen: „Trotz der barbarischen Pelzmütze, die seinen Kopf bedeckt, und der noch barbarischeren Ideen, die denselben füllen, schätze ich den polnischen Juden weit höher als so manchen deutschen Juden, der seinen Bolivar auf dem Kopfe und seinen Jean Paul im Kopfe trägt". Über die rationalistischen Reformer der Jacobson-Friedländerschen Schule schrieb er (1823): „Einige Hühneraugenoperateurs haben den Körper des Judentums von seinem fatalen Hautgeschwür durch Aderlaß zu heilen gesucht, und durch ihre Ungeschicklichkeit und spinnwebige Vernunftsbandagen muß Israel verbluten . . . Wir haben nicht mehr die Kraft, einen Bart zu tragen, zu fasten, zu hassen und aus Haß zu dulden. Das ist das Motiv zu unserer Reformation. Die einen, die durch Komödianten ihre Bildung und Aufklärung empfangen, wollen dem Judentum neue Dekorationen und Kulissen geben. Andere wollen ein evangelisches Christentümchen unter jüdischer Firma . . . Zu allem Glücke wird sich dieses Haus nicht lange halten, seine Tratten auf die Philosophie kommen mit Protest zurück, und es macht Bankerott". Der Dichter Heine hatte um jene Zeit nur für die Romantik der jüdischen Geschichte Sinn: für die mittelalterlichen Märtyrerleiden, für die ergreifende

Ahasverus-Sage, für das eigentümliche Titanentum des jüdischen Geistes. In dieser Stimmung verfaßte er die historische Novelle „Der Rabbi von Bacharach", und der Schmerz der Jahrhunderte tönt uns aus dem diesem Buch vorangeschickten Gedicht entgegen (1824):

„Brich aus in laute Klagen, du düsteres Märtyrlied,
Das ich so lang getragen im flammenstillen Gemüt.
Es dringt in alle Ohren, und durch die Ohren ins Herz,
Ich habe gewaltig beschworen den tausendjährigen Schmerz.
Es weinen die Großen und Kleinen, sogar die kalten Herrn,
Die Frauen und Blumen weinen, es weinen am Himmel die Stern!
Und alle die Tränen fließen nach Süden im stillen Verein,
Sie fließen und ergießen sich all in den Jordan hinein."

Mit dieser nationalen Sehnsucht rang indessen in der Seele Heines eine andere Stimmung, der Geist des aller mittelalterlichen Romantik abholden philosophischen Rationalismus: „Daß ich für die Rechte der Juden und ihre bürgerliche Gleichstellung enthusiastisch sein werde — schrieb er an seinen Freund Moser —, das gestehe ich, und in schlimmen Zeiten, die unausbleiblich sind, wird der germanische Pöbel meine Stimme hören, daß es in deutschen Bierstuben und Palästen widerschallt. Doch der geborene Feind aller positiven Religionen wird nie für diejenige Religion sich zum Champion aufwerfen, die zuerst jene Menschenmäkelei aufgebracht, die uns jetzt soviel Schmerzen verursacht". In diesen Worten treten bereits die ersten Anzeichen jenes „Hellenismus" zutage, den Heine in der Folgezeit so schroff dem Judaismus entgegenzustellen pflegte . . .

Der sich in der Seele Heines immer schärfer zuspitzende Gegensatz ließ vor ihm schließlich die Schicksalsfrage der Zeit erstehen, ob er am Judentum noch weiter festhalten oder es abschwören solle. Er stand vor der Beendigung seiner juristischen Studien in Göttingen und sah sich nunmehr in einer Sackgasse: das Gesetz versperrte ihm in gleicher Weise den Weg zu einem akademischen Lehramt wie den zum Rechtsanwaltsberuf oder zum Staatsdienst. Auch in seiner literarischen Laufbahn waren dem jungen Verfasser des „Almansor" (1823) manche mit seinem Judentum verbundene Enttäuschungen beschieden. Den einzigen Ausweg aus seiner schwierigen Lage schien ihm das „Entreebillett zur europäischen Kultur", die Taufe, zu bieten. Wenngleich mit Widerwillen, entschloß sich Heine zu dem verhängnisvollen Schritt und trat im Juni 1825 zum Protestantismus über. Im Bewußtsein, seinem Gewissen Zwang angetan zu haben, schrieb er aus Hamburg

an Moser: „Es wäre mir sehr leid, wenn mein eigenes Getauftsein Dir in einem günstigen Lichte erscheinen könnte. Ich versichere Dich, wenn die Gesetze das Stehlen silberner Löffel erlaubt hätten, so würde ich mich nicht getauft haben . . . Vorigen Sonnabend war ich im Tempel und habe die Freude gehabt, eigenohrig anzuhören, wie Dr. Salomon gegen die getauften Juden loszog und besonders stichelte: ‚wie sie von der bloßen Hoffnung, eine Stelle zu bekommen, sich verlocken lassen, dem Glauben ihrer Väter untreu zu werden'. Ich versichere Dich, die Predigt war gut und ich beabsichtige, den Mann dieser Tage zu besuchen". Die praktischen Vorteile, die Heine von seinem Übertritt erhofft hatte, blieben indessen aus: er spähte vergeblich nach einem Amte aus und verfiel mittlerweile in materielle Not. Die den Abtrünnigen quälenden Gewissensbisse wurden aber andererseits gar bald durch den stürmischen Erfolg betäubt, der dem Dichter der „Reisebilder" und namentlich des „Buches der Lieder" zuteil wurde (1826—1827). In der unvergleichlichen, geistsprühenden Prosa Heines vernahm Deutschland den eindrucksvollen Widerhall der es bewegenden Tagesfragen und in den bezaubernden Klängen der lyrischen Gedichte das harmonische Zusammenklingen der Motive des „Hohenliedes" und des „Koheleth", der Stimme der triumphierenden Liebe und des aufbegehrenden Weltschmerzes. Nach der Julirevolution zog Heine nach Paris und wurde neben Börne zum Führer des „Jungen Deutschland". Die Lorbeeren des Dichters verbinden sich seitdem mit den Lorbeeren eines eigenartigen Volkstribuns, eines Publizisten und literarischen Kritikers von unübertroffener Geistesschärfe („Deutschland. Ein Wintermärchen", „Die romantische Schule", „Über Ludwig Börne" und andere Schriften aus den Jahren 1831—1840). In dieser Schaffensperiode gefiel sich Heine in der Rolle eines Fahnenträgers des lebensfrohen, dem sittenstrengen Judentum entgegengesetzten Hellenismus. Aus dieser Zeit eben stammt seine klassische Einteilung aller Menschen in „Hellenen" und „Juden", in asketisch veranlagte, aller Plastik abholde, allein dem Geistigen nachstrebende Menschen und in solche, deren heitere Lebensauffassung der sinnlichen Realität zugewandt ist. Sich selbst betrachtete er als einen Vertreter des hellenischen Typus, ohne zu merken, daß in seiner Seele, ungeachtet all seiner Bemühungen, sich innerlich zu hellenisieren oder zu germanisieren, immer wieder der bezwungene und doch unbezwingbare „Jude" sein Haupt erhob.

Endgültig sollte der „Jude" in Heine die Oberhand über den „Hellenen" erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens gewinnen, in jener Periode, in der der kranke Dichter, an seine Pariser „Matratzengruft" gefesselt, seine ganze Weltanschauung einer Revision unterzog. Die neue Erkenntnis, die Frucht martervollen Nachdenkens, zu der er sich schließlich durchgerungen hatte, kommt in den folgenden Sätzen seiner „Geständnisse" zum Ausdruck: „Meine Vorliebe für Hellas hat abgenommen. Ich sehe jetzt, die Griechen waren nur schöne Jünglinge, die Juden aber waren immer Männer, gewaltige, unbeugsame Männer, nicht bloß ehemals, sondern bis auf den heutigen Tag, trotz achtzehn Jahrhunderten der Verfolgungen und des Elends. Ich habe sie seitdem besser würdigen gelernt, und wenn nicht jeder Geburtsstolz bei den Kämpen der Revolution und ihren demokratischen Prinzipien ein närrischer Widerspruch wäre, so könnte der Schreiber dieser Blätter stolz darauf sein, daß seine Ahnen dem edlen Hause Israel angehörten, daß er ein Abkömmling jener Märtyrer, die der Welt einen Gott und eine Moral gegeben und auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben. Die Geschichte des Mittelalters und selbst der modernen Zeit hat selten in ihre Tagesberichte die Namen solcher Ritter des heiligen Geistes eingezeichnet, denn sie fochten gewöhnlich mit verschlossenem Visier . . . Sie sind auch noch in der modernen Zeit ein wandelndes Geheimnis". „Ich hatte Moses früher — bekennt Heine weiter — nicht sonderlich geliebt, wahrscheinlich weil der hellenische Geist in mir vorwaltend war, und ich dem Gesetzgeber der Juden seinen Haß gegen alle Bildlichkeit, gegen die Plastik nicht verzieh. Ich sah nicht, daß Moses trotz seiner Befeindung der Kunst dennoch selber ein großer Künstler war und den wahren Künstlergeist besaß. Nur war dieser Künstlergeist bei ihm, wie bei seinen ägyptischen Landsleuten auf das Kolossale und Unverwüstliche gerichtet. Aber nicht wie die Ägypter formierte er seine Kunstwerke aus Backsteinen und Granit, sondern er baute Menschenpyramiden, er meißelte Menschenobelisken; er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk, das ebenfalls den Jahrhunderten trotzen sollte, ein großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes, das allen anderen Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen konnte: er schuf Israel!" . . . Und dann kommt die berühmte Apotheose Moses': „Welche Riesengestalt! Wie klein erscheint der Sinai, wenn der Moses darauf steht!" . . . Dem vertieften, der Ewig-

keit zugewandten Dichterblick offenbarten sich geschichtliche Perspektiven, die sich den jüdischen Denkern erst viel später, nach langer mühevoller Forschungsarbeit auftun sollten: war es doch Heine gegeben, intuitiv, wenn auch nur in verschwommenen Umrissen, die Weltidee des Prophetismus zu erfassen. In enthusiastischen Aussprüchen wie die eben angeführten kam der geschichtsphilosophische Weitblick Heines viel stärker zum Ausdruck als etwa in den jüdischen Dichtungen seines „Romanzero" („Jehuda ben Halevy" u. a.). Die unüberwindliche Sehnsucht des dem Tode geweihten Dichters nach dem von ihm verlassenen Volke tönt uns aus den kummervollen Worten entgegen: „Keine Messe wird man singen, keinen *Kaddisch* wird man sagen . . ." In der Tatsache, daß das dem Dichter blutsverwandte Volk am Grabe seines großen verlorenen Sohnes nicht das väterliche „Kaddisch"-Gebet sprechen durfte, spiegelt sich noch mehr die nationale Tragödie des Judentums als die persönliche Tragödie Heines wider . . .

Auf die von Börne und Heine repräsentierte Generation folgte eine neue Generation von „Außenseitern", die in dem Judentum bereits entfremdeten Familien zur Welt gekommen oder gar von ihren vorsorglichen Eltern schon in zartestem Alter der Taufe zugeführt worden waren. Die Vertreter dieser neuen Generation hatten für die Sehnsucht nach dem verlassenen Volke, die ihre an die patriarchalische jüdische Lebensordnung sich noch lebhaft erinnernden Vorgänger zuweilen so tief bewegte, keinerlei Verständnis mehr. Während nun die meisten der jüngeren Neudeutschen sich dem Judentum gegenüber völlig gleichgültig verhielten, war bei manchen von ihnen die Entfremdung sogar in Feindseligkeit übergegangen, die sie auf die eine oder andere Weise theoretisch zu begründen suchten. So bei dem jungen *Karl Marx* (1818—1883), dessen Vater, ein Trierer Rechtsanwalt, sich um der Karriere willen mit seiner ganzen Familie hätte taufen lassen. Der künftige Theoretiker der sozialistischen Bewegung, der zu Beginn der vierziger Jahre zunächst als Mitarbeiter der radikalen, in Köln erscheinenden „Rheinischen Zeitung" und sodann der Pariser „Deutsch-französischen Jahrbücher" hervorgetreten war, unterließ es nicht, auch zu der im Zusammenhang mit den Emanzipationsentschließungen der rheinischen Landtage (oben, § 6) ganz Deutschland beschäftigenden jüdischen Frage Stellung zu nehmen. Den unmittelbaren Anlaß hierzu gaben ihm die von dem Linkshegelianer und

radikal gesinnten Theologen *Bruno Bauer* 1842 veröffentlichten Aufsätze, die ein Jahr später unter dem Titel „Die Judenfrage" in Buchform erschienen. Der gegen die christliche Kirche kämpfende Verfasser suchte zugleich zu beweisen, daß die Juden im christlichen Staate keinerlei Ansprüche auf politische Emanzipation erheben könnten. Solange sie an ihren religiösen „Vorurteilen" festhielten, dürften sie, wie er meinte, nicht verlangen, daß die Christenheit ihrerseits die kirchlichen Vorurteile fallen lasse und mit dem Judentum, dem Todfeind der Staatsreligion, Frieden mache. Um die politische Emanzipation zu ermöglichen, müßten sich die Juden zuallererst von ihrer Religion emanzipieren; erst nach ihrer Verwandlung in freidenkende Allmenschen und nach der gleichzeitigen Befreiung des Staates von allen kirchlichen Fesseln würde für Staat und Judenschaft die Ära der gemeinsamen Emanzipation anbrechen. Die scheinbar tiefsinnigen, historisch betrachtet jedoch recht naiven und sophistischen Gedankengänge Bauers lösten eine ganze Flut von Broschüren und Aufsätzen aus, in denen ihm die jüdischen Publizisten: Philippson, Holdheim (in seiner Schrift „Autonomie der Rabbinen"), Riesser, Geiger, Salomon u. a. entgegentraten. In diese Polemik griff nun auch der damals noch wenig bekannte Karl Marx ein, der gleich Bauer auf dem linken Flügel des Hegelianismus stand. In seinen zwei als Entgegnung auf die beiden Aufsätze Bauers in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern" veröffentlichten Artikeln (1843—1844) bediente sich Marx derselben dialektischen Methode wie jener, verlegte aber hierbei den Schwerpunkt der Frage von der Ebene der Religion in die der Ökonomik. Seine Beweisführung beginnt mit dem durchaus einleuchtenden Argument, daß der Staat, um die Juden zu emanzipieren, nicht etwa auf die Religion überhaupt, sondern lediglich auf die *Vorherrschaft* des Christentums, auf das Prinzip der „Staatsreligion" verzichten müsse, was durch die Trennung von Staat und Kirche erreicht werden könne; dann läßt sich aber Marx seinerseits zu dialektischer Spiegelfechterei hinreißen. „Betrachten wir — schreibt er — den wirklichen weltlichen Juden, nicht den Sabbatjuden, wie Bauer es tut, sondern den Alltagsjuden. Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden. Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld. Nun

wohl! Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum, wäre die Selbstemanzipation unserer Zeit. Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers aufhöbe, hätte den Juden unmöglich gemacht . . . Der Jude hat sich bereits auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind . . . Der Gott der Juden ist zum Weltgott geworden; der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden... Die chimärische Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen . . . Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum".

So zögerte Marx nicht, den ganzen kulturgeschichtlichen Gehalt des Judentums dem Getriebe des Alltags, den *wirtschaftlichen* Lebensformen eines Teiles der westlichen Judenheit, einer Handvoll von Bankiers und Großkaufleuten gleichzusetzen. Als er das Zerrbild des jüdischen Volkes entwarf, schwebte ihm nicht die Gestalt des ihm gänzlich fremden historischen Israel, sondern die der Rothschilds vor. Gleich dem biblischen Jerobeam scheute er sich nicht, das goldene Kalb als den Gott Israels hinzustellen. Lieblos wagte sich ein im Alltag verstrickter Mensch an das historische Heiligtum heran, vor dem sich der abgeklärte Geist Heines ehrfurchtsvoll gebeugt hatte, um dem ewigen Volke in unlauterer Weise die Gesinnung eines Börsenspekulanten anzudichten. Von den Urquellen der jüdischen Kultur weit abgeirrt, ahnte der nachmalige Schöpfer der Sozialdemokratie nicht, daß er selbst ein Nutznießer des großen geistigen Erbes des alten Judentums war und mit neuen Schlagworten die sozialen Ideale der Propheten Israels predigte. Die völlige Unkenntnis des vielverschlungenen Verlaufes der jüdischen Geschichte, die für das Renegatentum bezeichnende Abneigung gegen das verlassene Lager und die sophistische Art der Beweisführung — all dies drückt der Abhandlung des jungen Marx den Stempel böswilliger Verleumdung auf. In der Folgezeit machte sich zwar der Verfasser des „Kapitals" sowohl von der mißbräuchlichen Anwendung der Dialektik als auch von seinem metaphysischen Judenhaß frei, an dessen Stelle völlige Gleichgültigkeit gegenüber dem

Los der Judenheit trat, doch kam er nie auf den Gedanken, seine Jugendsünde öffentlich abzuschwören. Dem Urheber des „historischen Materialismus" fehlte eben die Kraft, sich zum Verständnis des Geistes einer Nation durchzuringen, deren ganze Geschichte eine schlagende Widerlegung dieser engherzigen Doktrin darstellt. Ein Denker, der es fertig gebracht hat, die ihrem Wesen nach ethische Lehre des Sozialismus so umzubiegen, daß ihr, wie Marx selbst stolz betonte, der letzte „Gran Ethik" genommen ward, mußte den lebendigen Träger der ethischen Weltanschauung in der universalen Geschichte notgedrungen verkennen. Dem an den Schattenseiten der geschilderten Epoche nicht achtlos vorübergehenden Geschichtsschreiber drängt sich unwillkürlich das traurige Bild eines jungen Adlers auf, der, im Begriffe, die Flügel zu entfalten, um sich über sein Zeitalter emporzuschwingen, seine scharfen Krallen der Mutter ins Fleisch bohrt.

Wie tragisch auch das Schicksal des Volkes war, das sich von seinen begabtesten Söhnen schmählich verlassen sah, immerhin blieb ihm der Trost, daß die ihm entsprossenen Apostaten zu Aposteln der allmenschlichen Freiheit wurden und, zuweilen ohne es selbst zu wissen, für die Verwirklichung der sozialen Gebote kämpften, die einst auf den Hügeln Judäas verkündet worden waren. Indessen kam es, obschon nur ausnahmsweise, vor, daß jüdische Apostaten auch im Lager der schwärzesten Reaktion auftauchten. Unter ihnen ist vor allem der politische Antipode Marxens, der Philosoph der konservativen Partei Preußens, *Friedrich Julius Stahl* (1802—1861) zu nennen. Sohn eines bayerischen Juden, schloß er sich schon als Abiturient der evangelischen Kirche an, um in der Folgezeit als Staatsrechtslehrer an der Berliner Universität seine konservativ-klerikalen Ansichten zu predigen (eine systematische Darstellung fanden sie in seiner zweibändigen, glänzend geschriebenen „Philosophie des Rechtes", 1830—1837). In der Schrift „Der christliche Staat und sein Verhältnis zum Deismus und Judentum" (1847) ließ es sich Stahl angelegen sein, für die Theorie seines königlichen Gönners Friedrich Wilhelm IV. den „wissenschaftlichen" Unterbau zu liefern: den Juden, meinte er, könne in einem christlichen Staate die Gleichberechtigung schon aus dem Grunde nicht zuerkannt werden, weil sie die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung, dieses Eckpfeilers der gesamten Staatsordnung, in Abrede stellen; aus dem gleichen Grunde müsse ferner das Vollbürgerrecht auch den Anhängern des philosophischen Deismus wie der

außerhalb der Kirche stehenden Sekten überhaupt vorenthalten bleiben . . .

So saßen drei Instanzen gleichzeitig über das Judentum zu Gericht: der Feind der Kirche Bauer, ihr Vorkämpfer Stahl und der Sozialist Marx. Alle drei brachen den Stab darüber. Das jüdische Volk nahm den Urteilsspruch entgegen und ging unbeirrt seinen historischen Weg weiter.

Drittes Kapitel

Die Zeit der Reaktion in Österreich

§ 16. Die allgemeine Judenpolitik. Die „Tolerierten" in Wien

Im Frühjahr 1815, als die Juden auf die humane Gesinnung des Fürsten Metternich und anderer Leiter des Wiener Kongresses noch sehr weitgehende Hoffnungen setzten, wandten sich die jüdischen Notabeln von Wien und Prag durch die Vermittlung des Fürsten an den Kaiser Franz I. mit der flehentlichen Bitte um Gewährung der Gleichberechtigung (11. April). Die Bittsteller erinnerten den Monarchen an das in dem 1797 für Böhmen erlassenen „Judenpatent" gegebene Versprechen, die rechtlichen Unterschiede zwischen Juden und Christen mit der Zeit aufzuheben[1]), und betonten zugleich, daß die Voraussetzungen hierfür bis zu einem gewissen Grade bereits erfüllt seien: während der Befreiungskriege hätten die Juden in unzweideutigster Weise Zeugnis von ihrer Vaterlandsliebe abgelegt und obendrein seien sie unermüdlich bestrebt, die Erziehung ihrer Kinder zu vervollkommnen, sowie die sie in kultureller Hinsicht von den Christen trennenden Scheidewände niederzulegen. In dem an Metternich gerichteten Begleitschreiben wurde überdies die Hoffnung ausgesprochen, daß er die ihm überreichte Bittschrift beim Kaiser, der die österreichischen Juden aus eigenem Antrieb, unabhängig von den Kongreßbeschlüssen beglücken könne, nachdrücklichst befürworten würde. Die Wiener Bankiers (Arnstein, Eskeles und Herz) sowie die zwei Vertreter der Gemeinden Böhmens und Mährens, die das Gesuch unterzeichnet hatten, sahen sich indessen in ihren Hoffnungen getäuscht: Metternich legte zwar Wert auf seine finanziellen Beziehungen mit den jüdischen

[1]) S. Band VIII, § 36. An der betreffenden Textstelle (S. 289, Z. 17 v. u.) ist die versehentlich ausgelassene Jahreszahl 1797, das Datum des böhmischen „Judenpatents", einzuschalten.

Bankherren und stand sogar nicht an, den Juden in den dem Deutschen Bunde angehörenden kleineren Einzelstaaten manchen politischen Dienst zu erweisen (oben, §§ 1 und 3), doch dachte er auch nicht im entferntesten daran, sich bei dem konservativ gesinnten Kaiser für die Gleichberechtigung der österreichischen Juden zu verwenden. Als dann der Wiener Kongreß im Juni den berühmten Artikel 16 der „Bundesakte" annahm, demzufolge in allen deutschen Einzelstaaten der status quo aufrechterhalten bleiben sollte, konnten die österreichischen Juden nicht mehr im Zweifel darüber sein, daß sie sowohl bei ihrem eigenen Monarchen als auch bei dem von da ab in Wirksamkeit tretenden Bundestag leer ausgehen würden. Derselbe Artikel, der den halbemanzipierten preußischen Juden eine wertvolle Garantie bot, ermöglichte es den Machthabern Österreichs, die dortigen Juden im Zustande fortdauernder Rechtlosigkeit verharren zu lassen.

So waren die in statu quo ante bellum verbliebenen österreichischen Juden nach wie vor der Zwingherrschaft des Polizeistaates ausgeliefert, dessen Kanzler Metternich bekanntlich zu den Inspiratoren der Heiligen Allianz gehörte und der Hort der alleuropäischen Reaktion war. In der bunt zusammengewürfelten Habsburgermonarchie hatte sich nichts geändert. Unverändert blieb auch das dreidimensionale System der jüdischen Rechtlosigkeit, deren einzelne Projektionsflächen die deutschen, slawischen und ungarischen Länder waren (Band VIII, §§ 35—38). Zu diesen drei Projektionsflächen kam nun in der hier behandelten Epoche eine vierte hinzu: die vom Wiener Kongreß unter österreichische Vormundschaft gestellten italienischen Provinzen, in denen die neuen Herren der von den Franzosen eingeführten bürgerlichen Gleichheit den Garaus machen sollten. Durch die Erweiterung des österreichischen Hoheitsgebietes und durch natürlichen Zuwachs nahm die Zahl der jüdischen Reichsangehörigen dermaßen zu, daß sie sich gegen Ausgang dieser Epoche (1848) auf etwa eine Million Seelen bezifferte[1]). Einer übermäßigen Ausbreitung des mißliebigen

[1]) Der bei Jost angeführten Statistik von 1840 zufolge („Neuere Geschichte der Israeliten", I, 324, dazu die Berichtigung im Anhang zu Band II) verteilte sich die jüdische Bevölkerung der österreichischen Monarchie auf die einzelnen Gebiete in folgender Weise: in Böhmen, Mähren und Schlesien waren rund 103 000 Juden ansässig, in Galizien 400 000, in Ungarn 262 000, in Niederösterreich (Wien), Tirol und in den italienischen Provinzen 20 000, was insgesamt 785 000 Seelen ergibt. Mit den statistischen Ermittlungen von 1803 verglichen (Band VIII, § 35 dieser „Geschichte"), bedeutet dieses Ergebnis einen Zuwachs

Stammes wurden allerdings Schranken gesetzt: die von altersher geltenden Gesetze machten den Juden eine Reihe von Provinzen überhaupt unzugänglich und dämmten in anderen ihre natürliche Vermehrung ein. Die Aussicht, auch weiterhin unter dem Drucke drakonischer Vorschriften schmachten zu müssen, ließ den Wiener Führern der österreichischen Judenheit keine Ruhe, und so wandten sie sich im November 1816 an den Kaiser erneut mit der Bitte, in Erwägung ziehen zu wollen, „ob es nicht der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Billigkeit angemessen wäre, das Joch, welches auf einer halben Million brauchbarer Staatsbürger zum Teile noch lastet, ihnen ganz abzunehmen und der Judenschaft die bürgerlichen Rechte ohne weitere Beschränkung zu verleihen". Für den Fall jedoch, daß sich die Verfügung einer solchen allgemeinen Maßnahme unmöglich erweisen sollte, regten die Bittsteller vorsorglich an, „länderweise und vorerst mit Niederösterreich, wo die Bekenner der mosaischen Religion durch Bürgersinn, Rechtlichkeit und Bildung, sowie durch den Umfang der dem Staate nützlichen Gewerbs- und Handelsgeschäfte vor anderen sich der allerhöchsten Gnade und Rücksicht würdig zu machen angefangen, wenigstens den Versuch zu machen". Der Vorschlag, mit der Reform in Niederösterreich zu beginnen, wo (insbesondere in Wien) selbst die Angehörigen der höchsten jüdischen Kreise nur als „Tolerierte" galten, entsprang offenbar einem engherzigen Klasseninteresse und schien angesichts der für die Regierungsstellen maßgebenden Stimmung Erfolg zu verheißen. Der allzu behutsame Kaiser Franz konnte sich indessen sogar zu dem angeregten „Versuch" nicht ohne weiteres entschließen und gab im Jahre 1817 der der Hofkanzlei angegliederten „Organisierungskommisssion" den Auftrag, ihm ein Reformprojekt

---

von nahezu einer Viertelmillion Seelen. Es wäre indessen falsch, diese Steigerung in ihrer Gänze lediglich auf natürlichen Zuwachs zurückzuführen: zu einem erheblichen Teile geht sie nämlich darauf zurück, daß die Ausweise der früheren Zählungen hinter der Wirklichkeit weit zurückblieben (so erklärt sich z. B. die scheinbare Verdreifachung der Zahl der Juden Ungarns daraus, daß es dort in Abweichung von den vor der Einführung der Konskription für die Juden recht unzuverlässigen amtlichen Erhebungen schon im Jahre 1803 bedeutend mehr als 85 000 Juden gab). Andererseits reichen aber auch die amtlichen Zahlen von 1840 an die Wirklichkeit sicherlich nicht heran, namentlich soweit Galizien in Betracht kommt, wo sich die Juden auch noch in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts häufig der Meldepflicht zu entziehen suchten. Dies berechtigt zu dem Schluß, daß man sich keiner Übertreibung schuldig macht, wenn man die Gesamtzahl der österreichischen Juden um das Jahr 1848 auf rund eine Million veranschlagt.

erst nach gründlicher Überprüfung der jüdischen Frage zu unterbreiten.

Die Arbeit der Kommission zog sich über ein ganzes Jahr hin. Von neuem verloren sich die Bürokraten in endlose Erörterungen darüber, ob die Juden durch repressive oder liberale Maßnahmen am sichersten „unschädlich gemacht" werden könnten und ob dem Staat keine Gefahr von der übermäßigen Vermehrung der jüdischen Bevölkerung drohe, die namentlich in Galizien infolge der Frühehen in rascher Zunahme begriffen war. Da die Würdenträger zu keinem Einverständnis gelangen konnten, wurde dem Kaiser, und zwar erst im Dezember 1818, neben dem umfangreichen Gesamtbericht der Hofkanzlei eine Reihe von Separatvota vorgelegt. Der Gesamtbericht gipfelte in dem Vorschlag, das geltende System der Einengung der Freizügigkeit und Gewerbefreiheit der Juden aufrechtzuerhalten, „alles übrige" aber „der heilenden Hand der Zeit" zu überlassen. Es sollte noch ein weiteres Jahr vergehen, ehe Franz I. Muße fand, sich zu dem ihm unterbreiteten Gutachten zu äußern. Der von ihm erteilte Bescheid (vom 22. Januar 1820) war kurz und bündig: „Die Vermehrung und Ausbreitung der Juden ist auf keine Weise zu begünstigen und für keinen Fall die Duldung derselben auf andere Provinzen, als wo sie schon dermalen stattfindet, auszudehnen". Auch für die Zukunft verhieß der Kaiser eine Revision der in betreff der jüdischen Landesbewohner in den verschiedenen Reichsprovinzen geltenden Gesetzesbestimmungen lediglich in der Absicht, „die Sitten sowie die Lebens- und Beschäftigungsweise der Juden unschädlich zu machen". Vorderhand wies er aber zu diesem Behufe die Polizeibehörden an, ohne Scheu in die innerjüdischen Angelegenheiten einzugreifen und darüber zu wachen, daß 1. nach Ablauf einer bestimmten Frist „kein Rabbiner mehr angestellt werde, der nicht in einer vorläufigen Prüfung vollkommen zureichende Beweise einer gründlichen Kenntnis der philosophischen Wissenschaften und der jüdischen Religionslehre abgelegt hat", daß 2. nach Ablauf derselben Frist alle Gebete, Belehrungen und Predigten in den Synagogen in der deutschen oder in einer anderen „Landessprache" vorgetragen werden sollten, zu welchem Zwecke die nötigen Übersetzungen beizeiten fertiggestellt werden müßten, und daß 3. die jüdische Jugend, vom Religionsunterricht abgesehen, in den christlichen Schulen unterwiesen werde. Diesen Bestimmungen kam übrigens nur deklaratorischer Charakter zu, namentlich der zweiten,

die einen Anschlag auf das Gewissen von Hunderttausenden von Gläubigen bedeutete und in Anbetracht der Verhältnisse der österreichischen Judenheit völlig undurchführbar war. Da die zwangsmäßige Durchführung der Kultusreform zugleich der „Freigeisterei" Vorschub zu leisten drohte, kam die Regierung bald selbst von dem eben eingeschlagenen Wege ab und wandte sich ihrer eigentlichen Aufgabe zu: der Aufrechterhaltung der Schranken, die der geübten „Duldung" von Rechts wegen gesetzt waren.

Am krassesten trat diese österreichische „Toleranz" in der Reichshauptstadt in Erscheinung. Die bürgerliche Degradierung der Juden stand nirgends in so schreiendem Widerspruch zu ihrer sozialwirtschaftlichen Bedeutung wie in *Wien* (vgl. Band VIII, § 35). In der hier behandelten Zeit erreichte die jüdische Kolonie Wiens bereits eine Stärke von zehn- bis zwölftausend Seelen, doch waren hiervon nur etwa zweihundert Familien im Besitze des von den höchsten Regierungsstellen konzedierten Wohnrechts und demgemäß als „Tolerierte" anerkannt, während allen übrigen als „Fremden" die zuständige Polizeibehörde, das „Judenamt", eine Aufenthaltsfrist von nur zwei Wochen zu bewilligen pflegte, so daß ihnen nichts anderes übrig blieb, als sich Jahre hindurch unter Umgehung des Gesetzes in der Stadt aufzuhalten. Desungeachtet war es die jüdische Bevölkerung in ihrer Gesamtheit, die den eigentlichen Lebensnerv des Handels und der Industrie der Hauptstadt bildete. Die wohlhabenderen Juden waren als Großkaufleute tätig und setzten ihre Waren an die Detailhändler und Krämer sowohl in Wien als auch in der Provinz ab; daneben waren in der Hauptstadt jüdische Fabrikanten, vornehmlich Produzenten von Textilwaren anzutreffen, deren Betriebe sich teils in der Umgebung Wiens, teils in den Provinzstädten befanden. Andere wieder betätigten sich als Vermittler, Kommissionäre oder Makler und spielten so in diesem ganzen Industrie- und Handelsapparat die Rolle einer lebenden Triebfeder. Wiewohl nun Wien seinen wirtschaftlichen Aufschwung nicht zuletzt seinen Juden zu verdanken hatte, mußten diese zum überwiegenden Teil in dem Zustand einer Pariakaste verharren. Tausende und Abertausende mußten sich entweder illegal oder auf Grund einer Fiktion in der Stadt aufhalten. Den bevorrechteten Familien war es nämlich von Gesetzes wegen erlaubt, Stammesgenossen als Angestellte oder Dienstboten aufzunehmen (Christen durften bekanntlich bei Juden keinerlei Dienste tun), was sich viele des Wohn-

rechts in Wien ermangelnde Juden in der Weise zunutze machten, daß sie sich fiktiv in die Familienlisten der „Tolerierten" eintragen ließen. Sie wurden darin als Hausverwalter, Lehrer, Buchhalter, Hofmeister oder Gouvernanten, ja sogar als Hausknechte oder Köchinnen geführt; statt von ihrer „Herrschaft" ein Gehalt zu beziehen, waren es die fiktiven Angestellten, die jener für den erwiesenen Dienst einen festgesetzten, zuweilen recht hohen Tribut zahlten. Manche brachten es in dieser Umgehung des Gesetzes zu wahrer Virtuosität. Ein tolerierter Hausherr nahm einmal ein jüdisches Ehepaar als angebliche Erzieher seiner Kinder in seinen Familienbestand auf; als die „Zöglinge" groß geworden waren und die Fiktion nicht mehr aufrechtzuerhalten war, übertrug der Hausherr seinen „Angestellten" neue Funktionen: der Hofmeister figurierte nunmehr als „Mesusot-Anschläger", seine Frau aber als „Fleischsalzerin", und die bestochene Polizei hatte gegen diese Metamorphose nichts einzuwenden.

In ihrer überwiegenden Mehrheit gehörten aber die jüdischen Ankömmlinge aus der Provinz weder faktisch noch fiktiv den privilegierten Familien an und galten daher in Wien von Amts wegen als Passanten. Als solche hatten sie für die Bewilligung eines zweiwöchentlichen Aufenthalts in der Hauptstadt die „Bollettentaxe" in Höhe von zwei bis vier Gulden zu entrichten; nach Ablauf der festgesetzten Frist konnte die Polizei den zugereisten Juden eine Verlängerung des Aufenthalts für noch höchstens vierzehn Tage bewilligen, mußte sie jedoch, nachdem auch diese letzte Frist verstrichen war, unter allen Umständen ausweisen. Gleichwohl verstanden es die nicht-tolerierten Juden, die Dauer ihres Aufenthalts ins Unbegrenzte auszudehnen, indem sie gewöhnlich zu dem folgenden Trick griffen. Mit dem Eintritt des äußersten Abreisetermins pflegte der Fremde die Stadt durch das eine Tor zu verlassen, um sich sogleich an einem anderen als neu Zugereister zu melden und sich so die Möglichkeit zu verschaffen, wiederum einen Monat in Wien zu verweilen. Dieses Monat für Monat wiederholte Manöver ermöglichte es ganzen Familien, sich Jahre hindurch in der österreichischen Hauptstadt aufzuhalten. Mit Hilfe der bestochenen Polizei gelang es zuweilen, diese Prozedur noch weiter zu vereinfachen: der „ausreisende" Jude brauchte sich nur einige Schritte vom Stadttor an der „Linie" entlang zu entfernen, worauf er kehrt machte und der Torwache seinen Paß als Neuankömmling vorwies. Für diese Zeremonie gab es sogar einen terminus technicus: „sich

kaschern (reinigen) gehen". Im Laufe der Zeit verwandelte sie sich in eine völlig belanglose Formalität, die anstelle des „Abreisenden" sogar seine minderjährigen Kinder erfüllen konnten. Der bekannte Mathematiker Professor Simon Spitzer berichtet folgende Einzelheiten über seine eigene Teilnahme an einer solchen Komödie. Sein Vater lebte mit einer zehnköpfigen Familie in Wien. Als er nun einmal keine Zeit hatte, zum „Kaschern" zu gehen, schickte er seinen achtjährigen Sohn, den nachmaligen Gelehrten, zum Stadttor. Wie der Brauch es gebot, ging der Knabe einige Schritte die „Linie" entlang, kehrte dann um und übergab dem wachthabenden Polizisten den väterlichen Paß mitsamt dem üblichen Geldbetrag. Der Beamte fragte den Knaben vorschriftsgemäß: „Wie alt?" Dessen eingedenk, daß er in Stellvertretung seines Vaters handle, gab der Kleine, ohne mit der Wimper zu zucken, zurück: „Vierundfünfzig!" „Verheiratet oder ledig?" — „Verheiratet". — „Wieviel Kinder?" — „Acht". — Die Formalitäten waren erfüllt, und der jüdischen Familie wurde erneut gestattet, sich „vorübergehend" in Wien aufzuhalten.

Innerhalb der Stadtmauern selbst standen die Juden samt und sonders unter der wachsamen Kontrolle des 1792 errichteten „Judenamtes" (Band VIII, § 35). Unaufhörlich drängten sich hier Bittsteller, die um Aufenthaltsrecht nachsuchten oder die „Bollettentaxe" zu entrichten hatten; ferner wurden hier auch die armen Sünder abgeurteilt, die man ohne gültigen Ausweis oder mit abgelaufenem Aufenthaltsschein erwischt hatte. Das „Judenamt" verfügte über eine Meute von Spitzeln, die in der Stadt herumschnüffelten und auf verdächtig aussehende Juden Jagd machten. Die eifrigen Polizeibeamten scheuten sich nicht, auch mitten in der Nacht Razzien abzuhalten, in Privatwohnungen und Herbergen einzudringen und die jählings Überfallenen zur Nachprüfung ihres Wohnrechts in das „Judenrevier" abzuführen. Vor solchen Überfällen war sogar die Synagoge nicht sicher, wie auch die Häuser der „Tolerierten", soweit diese im Verdacht standen, Unbefugten Unterschlupf zu gewähren. Die zur Ausweisung verurteilten Männer und Frauen wurden mitunter mitsamt ihren kleinen Kindern, ohne Rücksicht auf Krankheit und die Unbilden der Witterung, unter polizeilicher Bewachung vor das Stadttor gesetzt. Die diensteifrigen Diener des Gesetzes konnten nur durch reichlichen Tribut milder gestimmt werden, so daß der unbemittelte Jude, der in der Residenz nach Verdienstmöglichkeiten ausspähte, immer wieder ge-

nötigt war, seine letzten Groschen den beutegierigen Schergen des „Judenamtes" zu überlassen.

Das Recht, sich unbehindert in Wien niederzulassen, genossen kraft des seinerzeit zwischen Österreich und der Pforte geschlossenen Vertrages bloß die jüdischen Untertanen der Türkei (Band VII, § 32). Aus Furcht vor diplomatischen Komplikationen mußte die Wiener Regierung Ausländern Rechte zugestehen, die sie Inländern versagte. Es ist daher nur begreiflich, daß sich viele österreichische Juden, um sich das Wohnrecht und die Gewerbefreiheit in Wien zu verschaffen, bemühten, türkische Staatsangehörige zu werden oder sich wenigstens mit „türkischen Pässen" zu versehen. Die Absperrung der Residenz gegen alle übrigen ausländischen Juden gab zu für die österreichische Regierung recht peinlichen Auseinandersetzungen mit den Vertretern einiger fremder Mächte Anlaß. Es kam so weit, daß der französische Botschafter wegen der Nichtduldung französischer Juden in Wien Repressalien androhte, worauf die Bannerträger der Reaktion klein beigeben mußten. Als der berühmte Komponist Meyerbeer eine Einladung nach Wien erhielt, teilte er mit, daß er keine Lust verspüre, unter die Obhut des „Judenamtes" zu kommen, und wurde daraufhin umgehend benachrichtigt, daß die Polizei ihn nicht etwa als Juden, sondern als „Kavalier" zu behandeln gedenke.

Gegen Ende der Regierung Franz' I. machten die Vertreter der Wiener Gemeinde erneut den Versuch, wenigstens für die europäisierten „Tolerierten" eine Besserung ihrer Rechtslage zu erwirken. Unter anderem baten sie, den von ihnen Vertretenen den Erwerb von „Realitäten" (Immobilien) in Niederösterreich zu gestatten sowie die schreienden Mißstände zu beheben, die sich daraus ergaben, daß den „Tolerierten" ihr Privileg nur auf Lebenszeit bewilligt wurde, so daß nach ihrem Tode ihre Familien unverzüglich aus Wien ausgewiesen zu werden pflegten. Selbst die Hofkanzlei konnte nicht umhin, eine Erleichterung der Lage der Wiener Juden zu befürworten (1833). Desungeachtet brachte es der alte Kaiser nicht übers Herz, noch kurz vor dem Tode sein reaktionäres Gewissen mit einer solchen Sünde zu beladen, und starb bald (1835) mit dem wohltuenden Bewußtsein, die in der Judenfrage einmal festgelegte Richtung bis ans Ende eingehalten zu haben. Von dieser Linie wich auch sein Nachfolger Ferdinand I. (1835—1848) nicht ab. Nur in einem Punkte gab er den Bitten der Juden nach: im Jahre 1837 erklärte er das Privileg der

Tolerierten, das bis dahin alle drei Jahre erneuert werden mußte, für unbefristet und dehnte es auch auf ihre mit einem angemessenen Erbteil bedachten Hinterbliebenen aus. Zugleich befahl aber der Kaiser, künftighin solche Privilegien nur in den Fällen zu verleihen, „wenn außer der persönlichen Würdigkeit in vorausgegangenen Verdiensten, der Beschäftigung, Bildung und dem Vermögen des Kandidaten eine Bürgschaft besonderer Nützlichkeit seiner Aufnahme mit Grunde vorausgesetzt werden kann".

Aber auch die mit der Toleriertenwürde Ausgezeichneten verfügten keineswegs über uneingeschränkte Gewerbefreiheit. Es blieb ihnen die Ehre vorbehalten, sich als Großkaufleute zu betätigen, während sie im Kleinhandel stark beengt wurden. In die Handwerkerzünfte wurden die Wiener Juden überhaupt nicht aufgenommen. Manche altüberkommenen Beschränkungen hatten sich überdies auch in der Großindustrie erhalten. Als im Jahre 1840 der in Wien residierende Baron Salomon Meyer Rothschild um die Aufhebung der antiquierten Vorschrift nachsuchte, nach der die Juden keinen Zutritt zum Bergbau hatten, entschloß sich die Regierung nach langem Zögern erst auf die Verwendung Metternichs, des persönlichen Freundes des jüdischen Staatsgläubigers hin, dem Kaiser zu raten, in diesem Falle eine Ausnahme zu machen. Stark behindert waren obendrein die jüdischen Vertreter der liberalen Berufe. Jüdische Pharmazeuten durften in ganz Österreich keine Apotheken betreiben. Jüdische Ärzte mußten sich grundsätzlich auf die Praxis unter ihren Stammesgenossen beschränken. Eine jüdische Hebamme durfte zu einer vor der Niederkunft stehenden Christin nur in dem Falle gerufen werden, wenn ihre christliche Berufsgenossin nicht zur Stelle war und jede Verzögerung für die Hilfsbedürftige lebensgefährlich werden konnte. Die mit dem juristischen Doktorgrad ausgezeichneten Juden hatten zwar von Gesetzes wegen das Recht, sich als Advokaten zu betätigen, wurden aber trotzdem, solange sie Juden blieben, in die Anwaltschaft nicht aufgenommen. Desungeachtet wurde die Zahl der für die freien Berufe vorgebildeten jüdischen Akademiker immer größer. Aus den Mittel- und Hochschulen gingen zahlreiche jüdische Intellektuelle hervor, deren Zusammenhang mit ihrem Volksstamm in fortschreitender Lockerung begriffen war. Stießen die der Assimilation verfallenen jüdischen Gebildeten auf das Hindernis der Rechtlosigkeit, so räumten sie es nicht selten in der

in Deutschland üblich gewordenen Weise hinweg: vermittels der Taufe[1]).

Der systematisch ausgeübte Druck ließ bis ans Ende dieser Epoche nicht nach. Die einzige Milderung der geltenden Sondergesetze, zu der sich die Regierung entschloß, war die 1846 verfügte Aufhebung der schmachvollen Zeremonie des „Judeneides": den vor Gericht vereidigten Juden sollte fortan die richterliche Ermahnung erspart bleiben: „Glaubet nicht, ihr wäret vor eurem Gotte eines falschen Eides entschuldigt, weil ihr denselben vor Christen, die ihr für Abgötterer haltet, ablegt". Auch nach dieser Neuerung blieb indessen für die Juden nach wie vor eine besondere Eidesformel in Gebrauch[2]).

§ 17. Das Unterdrückungssystem in Böhmen, Mähren und Galizien

Ein weites Betätigungsfeld boten dem österreichischen Despotismus die kompakten jüdischen Massen in Böhmen, Mähren und namentlich in Galizien. In den ersten zwei Ländern, in denen die aus alter Zeit stammende Normierung der jüdischen Bevölkerung (Band VIII, § 36) noch immer aufs peinlichste beobachtet wurde, sorgte die Regierung vor allem dafür, daß die Zahl der jüdischen Familien nicht über die festgesetzte Norm hinaus anwuchs, daß aber zugleich die von ihnen dem Staatsschatz zufließenden Einkünfte fortwährend zunahmen. Um die Ausbreitung der Juden über das ganze Land zu verhindern, schuf das Gesetz für sie einen „Ansiedlungsrayon im Ansiedlungsrayon". Im böhmischen Prag und in vielen anderen Städten gab es nach wie vor geschlossene Judenviertel, aus denen sich nur Auserwählte den Weg in die „christlichen" Straßen zu bahnen vermochten[3]). Eine Reihe von

---

[1]) Eine eingehende Schilderung der Rechtsverhältnisse der österreichischen Juden gab Joseph Wertheimer, Mitglied des Wiener Gemeindevorstandes, in seinem Werke: „Die Juden in Österreich vom Standpunkt der Geschichte, des Rechts und des Staatsvorteils" (1842); aus Furcht vor der einheimischen Zensur ließ der Verfasser das Buch anonym in Leipzig erscheinen.

[2]) Das österreichische Reglementierungssystem wird zur Genüge durch die Tatsache gekennzeichnet, daß noch in dem Zeitraum 1815—1847 die Wiener Hofkanzlei nahezu sechshundert vornehmlich die Juden Wiens und Niederösterreichs betreffende Sachen passierten (S. Přibram, Urkunden zur Geschichte der Juden in Wien, II, Index, S. 719—734; vgl. hierzu Band VIII dieser „Geschichte", S. 287).

[3]) Im Jahre 1834 überreichten die Vertreter der böhmischen Judenheit (der Fabrikant I. Porges u. a.) dem Fürsten Metternich eine an den Kaiser Franz gerichtete Bittschrift, in der sie um die Beseitigung der veralteten Rechtsbeschrän-

Städten war den Juden überhaupt unzugänglich; in den größeren Handelszentren Mährens, in Brünn, Olmütz und Znaim, durften sie sich nur vorübergehend aufhalten. Auch wenn die gesetzlich festgelegte „Norm" nicht voll war, konnte eine jüdische Familie nur auf Grund einer überaus kostspieligen Konzession nach Böhmen oder Mähren einwandern. Nicht weniger kostspielig war die *Auswanderung* einer rechtmäßig im Lande lebenden Familie: der Reisepaß wurde den Auswanderern erst nach Entrichtung von 15 bis 20 Prozent des Wertes ihres Vermögens bewilligt, wodurch der dem Staatsschatz durch den Ausfall der steuerpflichtigen Familie entstehende Verlust ausgeglichen werden sollte; zuweilen gaben sich freiwillig die Behörden mit der Zusicherung der betreffenden Gemeinde zufrieden, daß sie für die Steuerschuld der Fortziehenden einstehen werde. In Mähren bestand selbst für die vorübergehend außer Landes Weilenden eine besondere „Entfernungssteuer". Neben den Hauptarten der in beiden Provinzen erhobenen „Judensteuer": der Vermögens-, Familien- und Verbrauchssteuer (vom koscheren Fleisch) hatte die jüdische Bevölkerung recht beschwerliche Sonderabgaben: die Ehe-, Niederlassungs- und Auswanderungstaxe, zu entrichten. Für den regelrechten Eingang sämtlicher Abgaben wurden die Gemeinden haftbar gemacht, denen die Polizei im Verzugsfalle mit der Schließung der Synagogen und sonstigen Gewaltmaßnahmen drohte. Als sich die Gemeinden im Jahre 1840 über die untragbaren Steuerlasten beklagten und darauf hinwiesen, daß viele Steuerzahler das Land fluchtartig verließen, erhielten sie vom Kaiser den Bescheid, daß noch der letzte innerhalb der Reichsgrenzen zurückgebliebene Jude für alle fälligen Steuersummen verantwortlich gemacht werden würde. Erst im Jahre 1846, wohl in Vorahnung der kommenden politischen Umwälzung, traf der Kaiser die Verfügung, daß alle auf den böhmischen Juden lastenden Sonderabgaben im Laufe von sieben Jahren nach und nach aufgehoben werden sollten.

Die natürliche Vermehrung der Juden in Böhmen und Mähren sollte durch die Vorschriften des sattsam bekannten „Eherechtes" reglementiert werden, doch ließ sich der Fortpflanzungstrieb durch die ihm angelegten Fesseln nicht so leicht zügeln. Da nur wenige Glückliche mit dem Segen der Obrigkeit eine Ehe eingehen konnten, näm-

kungen wie überhaupt um die Erleichterung des Loses von „50 000 treuen Untertanen, der Israeliten Böhmens" nachsuchten; diese Vorstellungen blieben indessen ebenso wie der 1840 erneut unternommene Schritt ohne Erfolg.

lich diejenigen, die im Besitze einer innerhalb der geltenden Norm vakanten „Familiennummer" und eines Zeugnisses über die Absolvierung einer Normalschule waren (Band VIII, § 36), so kam es immer häufiger zu „geheimen" oder „wilden" Ehen, die von den Rabbinern „nach dem Gesetze Moses und Israels", jedoch ohne obrigkeitliche Zustimmung geschlossen wurden. Die Regierung unterließ es allerdings nicht, diesen „Mißbrauch" unnachsichtig zu bekämpfen: sobald die Behörden einer solchen „gesetzwidrigen" Ehe auf die Spur kamen, zwangen sie den zuständigen Rabbiner, die Scheidung auszusprechen, und trennten so den Gatten von der Gattin, die Kinder von den Eltern. Die Folge war, daß sowohl die die Trauung vollziehenden Rabbiner als auch die Vermählten selbst in ständiger Gefahr schwebten, für das begangene „Verbrechen" zur Verantwortung gezogen zu werden.

In der Provinz des österreichischen Ägypten, die die Hauptmasse der jüdischen Bevölkerung beherbergte, in *Galizien,* stellten die politisch wie kulturell zurückgebliebenen polnischen Juden ein besonders geeignetes Objekt für die Experimente der despotischen Regierung dar. Worauf diese hierbei vor allem ausging, war die Brandschatzung der ihrer Habgier ausgelieferten Massen, aus denen Riesensummen an Sonderabgaben herausgeholt wurden. Zu diesen gehörten in erster Linie das „Koscherfleischgefälle" und die „Lichtzündsteuer" (Band VIII, § 37). Durch das erste wurde der Preis des Fleisches für die jüdischen Verbraucher verdoppelt, so daß die Unbemittelten auf dieses wichtige Nahrungsmittel fast gänzlich verzichten mußten (im Jahre 1846 brachte diese Steuer dem Staatsschatz rund 700 000 Gulden ein). Die „Lichtzündsteuer" wiederum, bei deren Einführung, wie erinnerlich, Geldgier und Verrat Pate gestanden hatten, erschwerte den Juden die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse. Von jeder in Haus und Synagoge, an Sabbat- und Feiertagen oder bei sonstigen festlichen Gelegenheiten, wie etwa bei Hochzeits- und Trauerfeiern, angezündeten Kerze wurde nämlich eine Steuer in Höhe von fünf bis dreißig Kreuzer erhoben. Diese Last drückte besonders schwer: während der arme Mann der Fleischsteuer allenfalls durch Verzicht auf die Fleischkost aus dem Wege gehen konnte, war es ihm dagegen ganz und gar unmöglich, auf die durch den Brauch geheiligte Festbeleuchtung, auf das Anzünden einer Kerze „zur Jahrzeit", am Todestage der Angehörigen u. dgl. zu verzichten. Eine weitere Verschärfung erfuhr

die steuerliche Misere dadurch, daß das Recht, die Abgaben einzutreiben, in den einzelnen Gemeinden einem ihrer kapitalkräftigen Mitglieder in Pacht gegeben wurde. Als Stellvertreter des Fiskus führten diese Steuerpächter in den Gemeinden das große Wort, rissen in der Kahalverwaltung die Führung an sich und flößten so der jüdischen Selbstverwaltung den Geist polizeilicher Willkür ein. Das Gemeindewahlrecht war nach der Zahl der von den Gemeindemitgliedern versteuerten Sabbatkerzen abgestuft, so daß die wohlhabenden Leute, die sich den Luxus erlauben konnten, am Vorabend des Sabbat sieben bis elf Kerzen anzuzünden (das gesetzliche Minimum, an das das Recht geknüpft war, in den Gemeindevorstand gewählt zu werden), bei den Wahlen die meisten Aussichten hatten. Um seine Vertrauensmänner in die Gemeindeverwaltung zu bringen und durch deren Vermittlung in der Gemeinde nach Belieben schalten und walten zu können, pflegte nun der Steuerpächter die Chancen der ihm genehmen Kandidaten dadurch zu erhöhen, daß er ihnen die größte Zahl der „steuerpflichtigen" Kerzen fiktiv gutschrieb. Auf diese Weise sickerte das Gift des Despotismus aus den höchsten Regierungsstellen in die jüdische Gemeindeselbstverwaltung durch.

Außer diesen drückendsten Verbrauchssteuern wurde eine Reihe weiterer Abgaben bei den galizischen Juden erhoben: Stempelgebühren für die von den Ortsbehörden erteilte Erlaubnis, private Betstuben („Minianim") zu unterhalten, eine Niederlassungsgebühr beim Wechsel des Wohnsitzes sowie die Ehesteuer. Diese war gemäß den Vermögensverhältnissen der Steuerpflichtigen in drei Klassen eingeteilt. Die Angehörigen des Kaufmannsstandes, deren Jahreseinkommen 400 Gulden überstieg, mußten nach in arithmetischer Progression steigenden Sätzen bei der Verheiratung des ersten Sohnes 30 Dukaten (etwa 300 Reichsmark), bei der des zweiten 60, des dritten 90 usf. erlegen. Selbst die ärmste Klasse der Handwerker und Arbeiter war von der progressiv steigenden Ehetaxe nicht frei: die Ehe des ersten Sohnes kostete sie drei Dukaten, des zweiten sechs usw. Durch diese Steuer sollte die Vermehrung der Juden eingedämmt werden. Der Ehetaxe war in Galizien die gleiche Rolle zugedacht wie der Normierung in Böhmen und Mähren. Der patriarchalische galizische Jude war indessen noch weniger als sein böhmischer Stammesgenosse geneigt, sich der ihm zugemuteten Übertretung des Gebotes: „Seid fruchtbar und mehret euch" schuldig zu machen, und so setzte er sich ohne Beden-

ken über die polizeiliche Reglementierung hinweg. Die ohne behördliche Genehmigung, allein in Gemäßheit der religiösen Vorschriften geschlossenen Ehen wurden zur Regel, während die amtlich anerkannten eine Ausnahme bildeten. Im Jahre 1825 z. B. wurden in ganz Galizien lediglich 137 und im Jahre 1830 nur noch 119 „legitime" jüdische Ehen registriert, ein unzweideutiger Hinweis darauf, daß sich die überwiegende Mehrheit der 400 000 Seelen zählenden Bevölkerung, die die Ehelosigkeit beinahe als Verbrechen betrachtete, um die amtliche Sanktion der Eheschließung kaum noch kümmerte. Der österreichischen Regierung zum Trotz nahm die Judenheit Galiziens an Zahl unaufhörlich zu, wobei jedoch zugleich auch die ungeheure „galizische Armut" zunahm, eine Armut, wie sie sonst wohl nur in den trostlosesten Gegenden des russischen „Ansiedlungsrayons" anzutreffen war. Diese Verelendung hatte ihren Grund vor allen Dingen in der von der Zentralregierung und den polnischen Ortsbehörden mit vereinten Kräften durchgeführten Schmälerung der Gewerbefreiheit der galizischen Juden, durch die ihre wirtschaftliche Tätigkeit in Stadt und Land völlig lahmgelegt worden war.

An Ostgalizien, wo die Judenheit ihre Hauptzentren in den Städten Lemberg, Brody und Tarnopol hatte, stieß die Provinz *Bukowina* mit der Hauptgemeinde in Czernowitz. Die halbrumänische Bukowina, die Österreich von den Türken im Jahre 1775, d. h. bald nach der Angliederung des polnischen Galizien, erworben hatte, übte auf die galizischen Juden von jeher eine große Anziehungskraft aus. Neben den Verdienstmöglichkeiten, die sich in der noch recht dünn bevölkerten Provinz boten, winkte ihnen dort die Befreiung von der Militärdienstpflicht, die auf die Juden der Bukowina erst in viel späterer Zeit ausgedehnt werden sollte. Obschon die österreichische Regierung diese Auswanderungsbewegung in jeder Weise zu unterbinden suchte, ging es über ihre Kraft, dem Strom der vor Not und Kasernenzucht Fliehenden Einhalt zu gebieten. Nach und nach wurde die mit Ostgalizien administrativ vereinigte Bukowina auch in kultureller Hinsicht zu einem Bestandteil des österreichischen Polen: hier wie dort war die Umgangssprache der jüdischen Volksmassen das galizische „Jiddisch", während sich die gebildeten Juden in den beiden Provinzen der deutschen Sprache und Schrift bedienten.

Westgalizien umfaßte damals die vom Wiener Kongreß errichtete kleine *Republik Krakau* (1816—1846). Dieses winzige Überbleibsel

des ehemaligen Polen, das unter das dreifache Protektorat Österreichs, Preußens und Rußlands gestellt war, zählte unter seiner Bevölkerung etwa 15 000 Juden, die vornehmlich in der Umgebung von Krakau wohnhaft waren. Der Senat der oligarchischen Republik war bestrebt, in seinem Herrschaftsbereiche die Traditionen des alten Polenreiches wieder aufleben zu lassen: die große Masse der jüdischen Bevölkerung war in der Vorstadt Kasimierz, dem ehemaligen Ghetto, eingeschlossen, und nur den Juden mit polnischer oder deutscher Bildung sowie den wohlhabenden Kaufleuten und Fabrikanten war es gestattet, in der Stadt selbst Wohnsitz zu nehmen. Die innerjüdischen Lebensverhältnisse wurden nach den Rezepten des aufgeklärten Absolutismus umgestaltet, wie sie gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts dem in den letzten Zügen liegenden Polen verschrieben worden waren (Band VIII, § 40). Auf Grund des „Statuts für die Einrichtung der Bekenner des Alten Testaments" (1817) wurde der Kahal abgeschafft und an seiner Statt ein Komitee eingesetzt, das aus einem christlichen Präsidenten, dem amtlich anerkannten Rabbiner und zwei von der Gemeinde gewählten Mitgliedern bestand; die „Chadarim" wurden geschlossen und die jüdischen Kinder in polnische Lehranstalten eingeschult; die Ehegenehmigung wurde nur jungen Leuten mit einem bestimmten Vermögens- oder Bildungszensus erteilt. Ein solches Regime war wenig angetan, den jüdischen Massen Sympathien für die polnischen Patrioten einzuflößen, die damals in Krakau eine auf die Wiederaufrichtung des unabhängigen Polen abzielende revolutionäre Propaganda entfalteten. Immerhin fehlte es in den privilegierten Schichten der Judenheit nicht an vereinzelten Anhängern dieser Freiheitsbewegung. Zu ihren Parteigängern gehörte unter anderen auch der von Regierungs wegen fungierende Rabbiner *Dow Bär Maisels*, der Mitinhaber des Krakauer Bankhauses Maisels-Horowitz. Die jüdischen Freunde der polnischen Freiheit nahmen denn auch regsten Anteil an der im Februar 1846 ausgebrochenen Revolution, die Krakau für einen Monat in die Gewalt der aufständischen Patrioten brachte. Nach der Unterdrückung des Aufstandes wurde die Republik zum österreichischen Galizien geschlagen, und ihre jüdische Bevölkerung geriet in die Klammern der galizischen Rechtlosigkeit, aus denen sie allerdings bald, im März 1848, durch die allgemeine Umwälzung in Österreich befreit werden sollte.

§ 18. Die Emanzipationsbewegung in Ungarn. Die italienischen Provinzen

Die Emanzipationsbewegung, für die in dem reaktionären Zisleithanien kein Raum war, bahnte sich den Weg nach Transleithanien. In Ungarn, wo der Druck des Wiener Bürokratismus weniger stark zu spüren war, wo die Politik nicht nur in den Amtsstuben gemacht, sondern auch von den Repräsentativorganen mitbestimmt wurde, traten sowohl in christlichen als auch in jüdischen Kreisen Ansätze zu einem Kampf ums Recht zutage. Eine festere Form nahmen diese Bestrebungen nach dem Jahre 1830 an, als der zu neuem Leben erstandene europäische Liberalismus auch in Ungarn eine Freiheitsbewegung wachrief, die schließlich in die Revolution von 1848 mündete. In den Bezirks- oder Komitats-Versammlungen sowie in den beiden Kammern des Landtags, in der Stände- und Magnatentafel, debattierte man leidenschaftlich über die nationalen Rechte des ungarischen Volkes, über die Abschaffung der Adelsvorrechte und die Aufhebung der Leibeigenschaft. Hierbei blieb auch die jüdische Frage nicht unberührt. Bei den 1839 erfolgten Wahlen zur Ständetafel gaben viele Komitats-Versammlungen ihren Vertretern hinsichtlich der Judenfrage liberale Instruktionen mit auf den Weg. Die Entschließung des Komitats von Pest lautete wie folgt: „Da die gegenwärtige Lage der Juden mit dem humanen Geiste des XIX. Jahrhunderts, der viele Vorurteile überwunden, unvereinbar ist und zudem in scharfem Widerspruch zu den Staatsinteressen steht, ist in der nächsten Tagung der Ständetafel der Gesetzentwurf zu unterbreiten: die jüdische Religion ist zu einer vom Staate anerkannten zu erklären, deren Bekenner an den bürgerlichen Rechten teilhaben müssen". Im Vordergrund stand damals die Frage des jüdischen Landbesitzes, und die von der liberalen Partei beherrschte Ständetafel stimmte einer Gesetzesvorlage zu, die den Juden das Recht zuerkannte, Ackerland zu erwerben[1]).

Die liberale Einstellung des Parlaments beflügelte die Hoffnungen

[1]) Die damals schon auf etwa eine Viertelmillion Seelen angewachsene jüdische Bevölkerung Ungarns verteilte sich nach den Erhebungen von 1840 in der Hauptsache auf die folgenden 7000 bis 20 000 jüdische Einwohner zählenden Komitate: Pest, Neutra, Zemplin, Preßburg, Szabolcz, Saros, Trenczin, Marmaros, Ungvar, Oedenburg und einige andere Bezirke. Die große Gemeinde von Preßburg war bis 1842 in einem regelrechten Ghetto eingesperrt; in den anderen Städten wurde die Grenze zwischen dem Judenviertel und den christlichen Stadtteilen nicht so streng eingehalten.

der ungarischen Judenheit. Zu Beginn des Jahres 1840 traten in Pest auf die Initiative des dortigen fortschrittlichen Rabbiners *L. Schwab* Bevollmächtigte verschiedener ungarischer Gemeinden zusammen, um über den im Kampfe um die Gleichberechtigung einzuschlagenden Weg zu beraten. Eine von der Konferenz gewählte Abordnung begab sich nach Preßburg und überreichte der dort tagenden Ständeversammlung eine Petition, in der es hieß, daß die Judenheit in Übereinstimmung mit den liberalen Zeitströmungen im ungarischen Volke bereit sei, an der Hebung des kulturellen Niveaus des Volkes nach Kräften mitzuwirken, unter der Voraussetzung jedoch, daß die Stände und die Regierung auch ihrerseits alles tun, um die Juden von der ihr wirtschaftliches und geistiges Leben schwer beeinträchtigenden Rechtlosigkeit zu befreien. Die Anregung fand in den parlamentarischen Kreisen Anklang. Am 9. März 1840 stimmte die Ständetafel dem Vorschlag des Pester Abgeordneten Dubrawecki zu, sich für die rechtliche Gleichstellung der Juden mit den übrigen nichtadligen Ständen und vor allen Dingen für die Abschaffung des schmählichsten Symbols der jüdischen Knechtschaft, der „Toleranzsteuer", auszusprechen. Die Entschließung wurde von der unteren Kammer der Magnatentafel mitsamt einem „Nuncium", einer Denkschrift, zugeleitet, aus der die Stimme des erwachenden Gewissens herauszuhören war: „Die Klasse — hieß es in der Denkschrift — die von der Gesetzgebung mit dem schweren Joche der Unterdrückung beladen ist, die im öffentlichen Leben alle Erniedrigungen erduldet und bisher vergebens an den gesunden Menschenverstand und die Menschlichkeit um Erleichterung ihres Loses appelliert hat, darf mit Recht fordern, daß der sie unterdrückende Staat auch sie der Wohltaten, die er den anderen erweist, teilhaftig macht. Die Gerechtigkeit verlangt, daß den Juden alle die Rechte gegeben werden, die jedem Bürger, der die öffentlichen Lasten trägt, zustehen. Man öffne ihnen alle Quellen des ehrlichen Erwerbs, und ihre Interessen werden mit denen aller Bürger zusammenfließen. Man streiche in der Gesetzgebung alle erniedrigenden Benennungen und mache allen verletzenden Anordnungen der Behörden ein Ende! Indem wir die im Lande wohnenden Juden nicht als ein uns fremdes Volk, sondern als eine Religionsgemeinschaft, die ihres Glaubens wegen der bürgerlichen Rechte beraubt ist, ansehen, glauben wir, daß der siegreiche Geist der Aufklärung schon jetzt alle Unstimmigkeiten, die in den Beziehungen zwischen Juden und Christen von ihren ge-

genseitigen Vorurteilen geschaffen waren, auszusöhnen anfängt. Diesem muß ein Grund gelegt werden; die Gesetzgebung soll das große Wort der Versöhnung aussprechen: *‚Bürgerrechte'* ".

Am 31. März kam die Entschließung der Ständekammer auf die Tagesordnung der Magnatentafel. Unter den Magnaten gab es zwar liberal gesinnte Männer, wie etwa den Baron *Joseph Eötvös*, der sich auch in der Literatur schon zugunsten der Emanzipation eingesetzt hatte, doch schien der Mehrheit die Formel: „Gleichstellung mit den nichtadligen Ständen" allzu vage zu sein. Unter diesem Vorwand schlug das Oberhaus in seiner Rückäußerung, dem „Renuncium", vor, den Weg der Einzelreformen einzuschlagen und sich vorderhand auf die Aufhebung der Toleranzsteuer sowie der die Freizügigkeit, die Gewerbefreiheit und das Recht des Landerwerbs einengenden Gesetze zu beschränken. Die Ständetafel ging auf diesen Vorschlag ein. Dementsprechend war die Fassung, in der der Beschluß der beiden Kammern der Regierung in Wien vorgelegt wurde. Hier war ihm indessen ein recht trauriges Los beschieden. Der Wiener Bürokratie widerstrebte es, einem von den Prinzipien der bürgerlichen Gleichheit getragenen Gesetzentwurf ihren Segen zu erteilen, und so beeilte sie sich, den darin zum Ausdruck kommenden liberalen Geist unwirksam zu machen. Die Regierung tat im Namen des Kaisers Ferdinand kund, daß sie sich die Entscheidung über die angeregte Abschaffung der Toleranzsteuer für die Zukunft vorbehalten müsse und daß sie sich einstweilen nur zur Aufhebung jener Beschränkungen bereit erklären könne, die das Wohnrecht (soweit es sich nicht um die Bergbaubezirke handle), die Pacht der dem Adel gehörenden Güter sowie die Ausübung der Handwerke betreffen. Wiewohl nun die ungarischen Liberalen wenig geneigt waren, auf ein solches Kompromiß einzugehen, waren die in Preßburg die Angelegenheit verfolgenden jüdischen Bevollmächtigten der Ansicht, daß diese Zugeständnisse immerhin mehr als nichts seien und baten demgemäß die Ständekammer, in die Wiener Vorschläge einzuwilligen. Die Bettler steckten das ihnen hingeworfene Almosen ein. In Preßburg und in manchen anderen Städten öffneten sich bald die Tore des Ghettos (1842), und die Juden begannen nach und nach, zum großen Ärger ihrer christlichen Handelsrivalen, in den ihnen ehedem verwehrten „Christenvierteln" Fuß zu fassen.

Die Gärung, die sich in den Jahren 1839—1840 Ungarns bemächtigt hatte, rüttelte auch die dortige Judenheit auf. Die den

patriarchalischen Massen entfremdeten und der Mode gehorchenden jüdischen Intellektuellen schlugen den Weg ein, auf den sie ihre in Deutschland um die Emanzipation kämpfenden Lehrmeister gewiesen hatten. Gleich diesen pflanzten sie das Banner der Assimilation auf, unter dem ihnen der Sieg sicher zu sein schien. Die in den höher stehenden Kreisen einsetzende *Magyarisierung* verwandelte sich rasch aus einem Werkzeug der Kultur in eines der Politik. Die neu entstandene jüdische Intellektuellenschicht gab sich alle Mühe, echt ungarische Gesinnung zu beweisen, um hinter der damals hochgehenden Woge des magyarischen Nationalismus nicht zurückzubleiben: „Wir werden uns mit Freuden in die magyarische Nationalität versenken — so beteuerten die Assimilationssüchtigen —, wir werden ihre Sprache sprechen, ihre Lieder singen, und die bezaubernden Klänge ihrer Dichter werden uns an die neu gewonnene Heimat binden". Je weiter jedoch die jüdischen Gebildeten in ihren Konzessionen an die ungarische Kultur gingen, desto anspruchsvoller wurden die magyarischen Nationalisten. Ihr populärster Führer, *Ludwig Kossuth*, vertrat in seinem Leiborgan „Pesti Hirlap" die Ansicht, daß die bürgerliche Gleichberechtigung den Juden so lange vorzuenthalten sei, bis sie sich zu einschneidenden religiösen Reformen entschließen und die von ihnen beobachteten Speisegesetze sowie die sonstigen sie von den Christen isolierenden Sitten und Gebräuche abschaffen würden. Demgegenüber setzte sich der schon erwähnte Baron Eötvös in Zeitungsartikeln sowie in einer besonderen Schrift für die vorbehaltlose Emanzipation ein, die ihm das einzige Mittel zur „Besserung" der Juden zu sein schien. Das Erscheinen einer Reihe von Flugschriften für und wider die Emanzipation zeugte davon, daß sich in weiten Kreisen der ungarischen Öffentlichkeit Interesse für die jüdische Frage zu regen begann.

Als diese Frage während der stürmischen Parlamentssessionen der Jahre 1843—1844 auf die Tagesordnung der Kammern kam, stellte sich heraus, daß die noch vor kurzem herrschende judenfreundliche Stimmung stark abgeflaut war. In der glühenden Atmosphäre des ungarischen Nationalismus hatten sich die Gleichheitsideale rasch verflüchtigt. Bei der Aussprache über die jüdische Frage in der Ständetafel stiegen die Leidenschaften auf den Siedepunkt. Einer der Abgeordneten erklärte, daß er ohne Rücksicht auf seine demokratischen Prinzipien gegen die unverzügliche Emanzipation der Juden stimmen müsse, da sie „Geldaristokraten" und im Besitze einer eigenen

Gemeindeautonomie seien, ganz abgesehen davon, daß ihre Befreiung viel weniger dringend sei als die der ungarischen Nation. Andere wieder verlangten von den Juden die Ablegung eines Glaubensbekenntnisses, aus dem klar hervorgehen würde, daß die jüdische Religion nicht staatsfeindlich sei. Daneben gab es auch solche, die den Vorschlag machten, zur Läuterung der jüdischen Religion ein Rabbinerseminar mit ungarischer Unterrichtssprache zu begründen, wodurch, wie die Antragsteller meinten, zugleich die Magyarisierung der jüdischen Geistlichkeit erreicht werden könnte. Nach langwierigen Debatten lehnte die Kammer die erneut beantragte Gleichstellung der Juden mit den Nichtadligen mit einer Mehrheit von 35 Stimmen gegen 13 ab. Angenommen wurden lediglich Beschlüsse über einzelne die Lage der Juden erleichternde Maßnahmen (die Abschaffung der Toleranzsteuer u. dgl.), etwa in dem Umfange der 1840 vom Landtag votierten und sodann in Wien abgelehnten Reformen. Ein weiterer Beschluß betraf die innerjüdischen Verhältnisse: es wurde die Eröffnung eines Rabbiner- und Lehrerseminars sowie die Einberufung einer „Rabbinersynode" in Aussicht genommen, der die Aufgabe zugeteilt werden sollte, die Gesetze abzuändern, die der Verschmelzung der Juden mit den Christen im Wege ständen.

Dieser letzte Beschluß versetzte weiteste Kreise der jüdischen Orthodoxie in schwere Unruhe: er schien ihnen jeden Fortschritt auf dem Wege zur Emanzipation von der Reform des Judentums abhängig zu machen und eine durch Zwangsmaßnahmen betriebene Assimilation anzukündigen. Die protestierenden Stimmen wurden immer lauter. Bald traf in Preßburg eine von den konservativen Rabbinern gewählte Deputation mit dem Ansuchen ein, die jüdische Religion unangetastet zu lassen und von jeglichen Neuerungen Abstand zu nehmen. Das Preßburger Rabbinat, das sich durch besonderen Kampfeseifer auszeichnete, gab die Erklärung ab, daß die Juden nur Palästina als ihr Vaterland betrachteten und sich daher niemals mit Angehörigen anderer Nationalitäten verschmelzen könnten. Die der Emanzipation feindlichen ungarischen Nationalisten versäumten nicht, sich die Erklärung der Rabbiner zunutze zu machen, und führten sie als ein neues Argument gegen die jüdische Gleichberechtigung an. Unter dem Eindruck dieser Agitation lehnte nun das Magnatenhaus, das sich über die Anträge der Ständekammer schlüssig werden sollte, das Reformprojekt diesmal in Bausch und Bogen ab (1844). Der Kampf um die

Emanzipation endete mit einer schweren Niederlage. Selbst das Gesetz über die verletzende Toleranzsteuer blieb nach wie vor in Kraft.

Nachdem die Vertreter der ungarischen Gemeinden sich davon überzeugt hatten, daß auf parlamentarischem Wege nichts zu erreichen sei, nahmen sie erneut die im Jahre 1842 eingeleiteten Unterhandlungen mit der Wiener Regierung über die Abschaffung der Toleranzsteuer auf administrativem Wege auf. Die Regierung erklärte sich hierzu nur gegen ein Lösegeld bereit, d. h. in dem Falle, wenn die Gemeinden den Staatsschatz für den Fortfall der Toleranzgelder durch einen angemessenen einmaligen Beitrag entschädigen würden. Nach längerem Feilschen wurde man schließlich dank der Vermittlung des Palatins von Ungarn, des Erzherzogs Joseph, handelseinig. Im Juli 1846 wurde der ungarischen Judenheit durch ein kaiserliches Dekret die Toleranzsteuer gegen eine innerhalb von fünf Jahren zu erlegende Abfindungssumme von 1 200 000 Gulden erlassen. Die jüdischen Gemeinden frohlockten und feierten die Erlösung von der schmählichen Steuer durch die Veranstaltung von Dankgottesdiensten. Auf die ungarischen politischen Kreise machte indessen die unmittelbare Fühlungnahme der Juden mit Wien einen überaus ungünstigen Eindruck, und diese kurz vor 1848 erfolgte Zuspitzung der gegenseitigen Beziehungen sollte im Verlaufe der stürmischen, im Zeichen nationaler Bestrebungen stehenden ungarischen Revolution tragische Folgen nach sich ziehen.

Von der Hochflut der österreichischen Reaktion blieben auch die der Habsburgermonarchie nach dem Wiener Kongreß zugefallenen *italienischen Provinzen*[1]) nicht verschont. Die Juden in der Lombardei und in Venezien mußten zusehen, wie die Gleichberechtigung, deren sie sich in der Napoleonischen Epoche erfreut hatten, nach und nach zunichte wurde. Durch eine Reihe von Regierungsverfügungen wurden sie aus der kommunalen Selbstverwaltung, aus allen öffentlichen Ämtern und sogar aus vielen freien Berufen verdrängt; im Jahre 1830 wurde auf die italienischen Provinzen auch jene Reichsverordnung ausgedehnt, derzufolge die Juden keine Apotheken betreiben durften. Ungeschmälert blieb allein ihre Freizügigkeit sowie die seinerzeit gemäß

[1]) Es waren dort insgesamt etwa 10 000 Juden ansässig, die sich auf die einzelnen bedeutenderen Gemeinden in folgender Weise verteilten: die Gemeinde von Triest zählte rund 3000, die von Venedig 2200, die von Mantua 1900, die von Padua und Rovigo je 600 Seelen.

den Beschlüssen des Pariser Synhedrions umgestaltete Gemeindeverfassung. Die Gemeinden von Venedig, Padua, Mantua und Triest mit ihren neuzeitlichen Schulen und ihrem aufgeklärten Rabbinat gaben keinerlei Anlaß zu polizeilicher Einmischung. Die fortschrittliche Gesinnung der italienischen Juden nötigte die Regierung, sie viel rücksichtsvoller zu behandeln als etwa die Juden Galiziens, doch wirkte die Reaktion auch in den italienischen Provinzen auf die öffentliche Moral zersetzend. Die sich früher im Hintergrunde haltenden judenfeindlichen Elemente wagten sich hie und da erneut ans Tageslicht. Von der christlichen Kaufmannschaft aufgestachelt, schickte sich der Pöbel in Mantua wiederholt an, die jüdischen Geschäfte zu plündern (1824 und 1842), und konnte nur durch Waffengewalt im Zaume gehalten werden.

§ 19. Der Widerhall der Reform

Die Reformbewegung, die in Deutschland aufs engste mit dem Kampfe um die Emanzipation verbunden war, konnte in Österreich aus zwei Gründen keinen größeren Aufschwung nehmen: einerseits infolge des stärkeren Widerstandes der fest zusammengekitteten orthodoxen Massen, zum anderen aber infolge der Schwäche der rein politischen Impulse. Nur in Ungarn, wo in den vierziger Jahren die Emanzipationsbewegung deutlicher in Erscheinung getreten war, tauchte gleichzeitig ihre Gefährtin auf, die sich von den deutschen Ländern her ausbreitende Reformation, genauer ihr der Orthodoxie Schrecken einflößendes Schattenbild. In Wien sowie in manchen der bedeutenderen böhmischen und mährischen Gemeinden kam hingegen die Reformbewegung lediglich in dem praktischen Bestreben zum Ausdruck, die äußeren Formen des öffentlichen Gottesdienstes zeitgemäßer zu gestalten, ohne hierbei die Dogmenlehre oder die rituelle Symbolik des Judentums anzutasten.

Wien ging mit dem Beispiel einer solchen gemäßigten Reform voran. Zu Beginn der geschilderten Epoche war die jüdische Kolonie in der Reichshauptstadt noch immer nicht als regelrechte „Gemeinde" anerkannt, da die Regierung nicht gewillt war, außerhalb des eigentlichen Siedlungsgebietes der Juden eine feste jüdische Organisation zu dulden. Nichtsdestoweniger waren die Hunderte der in Wien tolerierten Familien und die Tausende der sich dort „zeitweilig" Aufhaltenden zu einem Gemeinwesen zusammengeschlossen, das über eine

verzweigte synagogale Hierarchie sowie über die üblichen Wohlfahrtsinstitutionen verfügte und von allerdings ohne amtliche Genehmigung fungierenden Ältesten geleitet wurde. Die Gemeindeverwaltung lag in den Händen einer aus der ständigen jüdischen Einwohnerschaft Wiens hervorgegangenen Aristokratie, in der die germanisierten Familien der Bank- und Kaufherren Eskeles, Biedermann usw. tonangebend waren. Viele von ihnen spielten schon seit langem mit dem Gedanken einer religiösen Reform, die die Synagoge sowohl für die gebildete jüdische Jugend als auch für etwaige christliche Besucher anziehender machen könnte. Konkretere Form gewannen diese Pläne im Zusammenhang mit der 1819 in Hamburg durchgeführten „Tempelreform". Das mittlerweile, im Jahre 1820, ergangene kaiserliche Dekret, das die allmähliche Einführung der deutschen Sprache im jüdischen Gottesdienst vorschrieb (oben, § 16), gab den Reformfreunden zu der Hoffnung Anlaß, daß die Regierung ganz auf ihrer Seite stehen würde. Im Herbst 1821 wurden nun in dem alten Wiener Bethaus die ersten deutschen Predigten gehalten, wobei als Prediger der aus Kopenhagen stammende, hochgebildete und rednerisch begabte Rabbiner *Isaak Noah Mannheimer* (1793—1865) auftrat, der sich schon in der Berliner Reformsynagoge als Kanzelredner hervorgetan hatte. Unter dem Eindrucke dieser im Geiste eines modernisierten Judentums gehaltenen Predigten beschlossen die Wiener Fortschrittler, Mannheimer zu ihrem geistlichen Oberhaupt zu wählen, wollten jedoch zunächst an Stelle der unansehnlichen „Betstube" einen größeren Tempel erbauen, um dem neu gestalteten Gottesdienst das entsprechende Relief zu geben. Die Vertreter der Wiener Kolonie, der Großkaufmann M. L. Biedermann und andere, suchten denn auch bald bei der Regierung um die Erlaubnis nach, das für den Synagogenbau benötigte Grundstück erwerben zu dürfen, stießen jedoch hierbei auf für das reaktionäre Österreich höchst bezeichnende polizeiliche Hindernisse.

Der Wiener Polizeipräsident Graf Sedlnicki wurde nämlich inzwischen von seinen Geheimagenten (wohl nicht ohne Mitwirkung der in Unruhe versetzten Altfrommen) darauf aufmerksam gemacht, daß die in Wien geplante Reform eine Folge der höchst unerwünschten Berliner und Hamburger Neuerungen sei. In einem der Polizeiberichte war zu lesen: „Würde der neue jüdische Gottesdienst mit zu vielem Pompe gefeiert und bestiegen moderne Philosophen und Pharisäer ihren, den ersten besten Gelehrten so leicht zugänglichen Rednerstuhl,

so ist leicht zu befürchten, die jüdischen Bethäuser bekämen in Kürze mehr Zulauf als unsere christlichen Kirchen, und die Besorgnis, viele Katholiken dadurch wankend zu machen und zu Diskurs zu verleiten, ist wahrlich nicht übertrieben". Auf Grund solcher Rapporte erstattete der Polizeipräsident dem Kaiser Franz einen Bericht (1824), in dem er sich folgendermaßen vernehmen ließ: „Der sogenannte liberale Geist scheint auch einen Teil der schnell reich gewordenen Klasse hiesiger Juden ergriffen zu haben. Zu stolz auf ihren Reichtum und inneren Glanz, um neben ihren ärmeren, dem alten, von den Vätern ererbten Religionsgebrauch anhängenden und deshalb von ihnen für bigott erklärten Religionsverwandten den alten Ritus in der kaum vor wenigen Jahren hierorts erwirkten Synagoge ferner zu verrichten, wünschen sie jene Liturgie, welche zu Hamburg und Berlin einige, durch die auf den norddeutschen Universitäten herrschenden, durch den Protestantismus begünstigten philosophischen Ansichten irregeleitete Israeliten unter der gleichfalls verbildeten Mehrzahl ihrer dortigen Religionsverwandten einführten, nach Wien übertragen zu können. Diese neue Liturgie weicht in wesentlichen Punkten von den alten talmudischen Vorschriften ab, da die Weiber nicht von den Männern getrennt, ein Predigtstuhl zu Religionsvorträgen bestehen und eine Orgel, um die Gesänge zu begleiten, vorhanden sein soll. Diese Abweichungen werden von den strengen (rechtgläubigen) Juden mit Abscheu betrachtet, da darunter der die innere Religion vernichtende Deismus wirke, wodurch ein neues Schisma unter den Juden herbeigeführt werde". Durch das Schreckgespenst der „Unordnung" eingeschüchtert, zögerte der Kaiser nicht, die Bitte der Wiener Juden abschlägig zu bescheiden. Hierauf griff Biedermann, der rührigste unter den Reformfreunden, zur List. Mit Hilfe eines bestochenen Polizeibeamten wußte er es so zu arrangieren, daß eines Nachts die Decke der alten Betstube einstürzte, was die Obrigkeit dazu zwang, die Errichtung einer neuen Synagoge zu genehmigen. Nachdem Biedermann und seine Gesinnungsgenossen diese Genehmigung erwirkt hatten, ließen sie den Bau nach ihrem eigenen Plan aufführen und sorgten rechtzeitig auch für die Reorganisation des Gottesdienstes, indem sie dem zum Lehrer an der Wiener jüdischen Schule ernannten Mannheimer zugleich inoffiziell das Predigeramt in der im Bau befindlichen Synagoge sowie die Leitung der geistlichen Angelegenheiten der Gemeinde überhaupt übertrugen. Im Jahre 1826 wurde die Synagoge endlich eingeweiht,

und Mannheimer erhielt nunmehr die Möglichkeit, an die Einführung der neuen Ordnung zu schreiten.

Der Wiener Reformator hielt bei dem von ihm eingeschlagenen Weg eine mittlere Linie zwischen dem Konservativismus der Altgläubigen und der Neuerungssucht der extremen Neologen ein. Die von ihm durchgeführte Reform bewegte sich in bescheideneren Grenzen als etwa die Tempelreform in Hamburg. Die Umgestaltung der liturgischen Ordnung ging nicht über unwesentliche Äußerlichkeiten hinaus. Der Gottesdienst wurde nach wie vor in hebräischer Sprache abgehalten und die deutsche Sprache allein für die Predigt eingeführt; soweit die Liturgie Kürzungen erfuhr, betrafen diese ausschließlich die an den Feiertagen vorgetragenen langatmigen „Piutim", wohingegen die nationalen und messianischen Gebete unangetastet blieben (in späterer Zeit wurde allerdings auch die von den Judenfeinden beanstandete „Kol nidre"-Formel ausgeschaltet). Selbst die nationalen jüdischen Melodien wurden beibehalten, wenn auch in der neuen künstlerischen Form, in die sie der Komponist und Kantor *Salomon Sulzer* kleidete, der sein synagogales Amt gleichzeitig mit Mannheimer angetreten hatte. Die schonende Behandlung der nationalen Gefühle, wie sie in der Beibehaltung der hebräischen Sprache und der messianischen Gebete zum Ausdruck kam, ermöglichte es Mannheimer, für die von ihm inaugurierte Reform fast die ganze Gemeinde auf friedlichem Wege zu gewinnen. Nach Überwindung mancher Schwierigkeiten gelang es ihm ferner, auch die öffentliche Konfirmation der religiös mündigen Knaben und Mädchen einzuführen. Die österreichische Regierung, die die Gefahr des unruhestiftenden Zwiespalts gebannt sah, legte Mannheimer keinerlei Hindernisse in den Weg, und so konnte er der Wiener Gemeinde vierzig Jahre lang als geistlicher und weltlicher Führer vorstehen. In seinen Predigten pflegte er vielfach auf die politischen und sozialen Aufgaben der österreichischen Judenheit hinzuweisen. Unter anderem nahm er lebhaften Anteil an dem bereits erwähnten Kampfe, der zu der Aufhebung des schmählichen „Judeneides" führte.

Die gemäßigte Wiener Reform sollte auch für den fortschrittlichen Teil der Gemeinde im böhmischen *Prag* vorbildlich werden. Das älteste Ghetto Europas hatte seine ehemalige kulturelle Einheit nach und nach eingebüßt. Namentlich waren es die Verwaltungspraktiken des sich aus drei streng orthodoxen Rabbinern zusammensetzen-

den „Oberjuristenkollegiums", die die Unzufriedenheit der „Aufgeklärten" erregten. Zu Beginn der dreißiger Jahre setzte nun in Prag eine Agitation für die Errichtung eines Reformtempels nach Wiener Vorbild ein, der denn auch 1836 feierlich eröffnet wurde. Das Predigeramt am neuen Tempel übernahm der gemäßigt liberale Michael Sachs, der jedoch schon einige Jahre später nach Berlin übersiedelte (oben, § 13). Außer der deutschen Predigt und dem gepflegten Dekorum hatte freilich der neue Tempel nichts Neues aufzuweisen. Ein Zeichen der Zeit war es ferner, daß der berühmte galizische Gelehrte Salomon Jehuda Rappoport, der als Schriftsteller die neue Schule vertrat, im Jahre 1840 von der Prager Gemeinde in das Rabbinerkollegium gewählt und von der Regierung anstandslos im Amte bestätigt wurde. Schon früher (1832) wirkte in Teplitz und Leitmeritz als Bezirksrabbiner der aus Prag gebürtige Dr. Zacharias Frankel, der in der Folgezeit, nachdem er das Amt des Oberrabbiners von Sachsen übernommen hatte, in der deutsch-jüdischen Reformationsbewegung die wichtige Rolle eines mäßigenden Faktors spielen sollte. In dem durch seine Talmudschulen berühmten Mähren herrschte dagegen um jene Zeit das unter der Leitung der Stützen der Orthodoxie, *Mordechai Benet* und *Nehemia Trebitsch*, stehende Landesrabbinat in Nikolsburg. Aber auch hier tauchen gegen Ausgang der geschilderten Epoche, nicht zuletzt infolge der rigorosen Handhabung des von den Rabbinatskandidaten akademische Vorbildung fordernden Dekrets, hin und wieder Rabbiner neuer Richtung auf. Unter diesen ist vor allem *Hirsch Fassel* aus Proßnitz zu nennen, der sich nicht nur durch seine Untersuchungen zur Ethik des Judentums, sondern auch durch einen der Öffentlichkeit geleisteten praktischen Dienst einen Namen gemacht hat. Als nämlich im Jahre 1841 die mährischen Behörden einen Feldzug gegen die infolge der grausamen Ehebeschränkungen unter den Juden immer häufiger werdenden „wilden Ehen" (oben, § 17) eröffneten, mit der Folge, daß viele Mütter der aus solchen „illegitimen" Ehen stammenden Kinder zu Freiheitsstrafen und Zwangsarbeit verurteilt wurden, gelang es Fassel, der sich an den Kaiser mit einer diesbezüglichen Bittschrift wandte, für die Verurteilten Begnadigung zu erwirken.

Während in der Wiener Gemeinde und in denen Böhmens und Mährens die gemäßigt fortschrittliche Partei auf Kosten der Orthodoxen zusehends erstarkte, war in Galizien das Gegenteil der Fall:

der unter den chassidischen Massen vorherrschende Fanatismus hielt hier die sich kaum regende Reformbewegung fortwährend in Schach. Die von den allmächtigen Zaddikim abhängigen galizischen Rabbiner bildeten in allen Gemeinden eine feste Stütze des Obskurantentums. Obendrein war das von der Regierung bevormundete Rabbinat wider Willen ein Werkzeug des die Gemeinden schröpfenden Fiskus. Die Regierung pflegte nämlich periodisch nach Lemberg Rabbinerversammlungen einzuberufen, die die alleinige Aufgabe hatten, die Hinterziehung der berüchtigten Fleisch- und Kerzentaxe mit dem „Cherem" zu bestrafen. Die Anwendung des Gesetzes über die akademische Vorbildung der Rabbiner wurde in Galizien mangels geeigneter, aus Jeschiba und Universität hervorgegangener Rabbinatskandidaten immer wieder hinausgeschoben, und selbst noch im Jahre 1846, als der letzte Aufschub-Termin verstrichen war, hatten unter den Hunderten der galizischen Gemeinden nur wenige Rabbiner mit Universitätsbildung aufzuweisen. Darum fehlte es hier auch an jeglichem Ansatz zu einer religiösen Reform. Die führenden Rabbiner, *Jakob Ornstein* in Lemberg (gest. 1839) und *Salomo Kluger* in Brody, paßten scharf auf, daß sich die „dreisten Freidenker" nicht an die religiöse Tradition heranwagten. Die aufgeklärten Rabbiner, wie etwa S. J. Rappoport in Tarnopol und *Hirsch Chajes* in Zolkiew, waren ungeachtet dessen, daß man ihre Autorität im Bereiche der Talmudwissenschaft voll anerkannte, Verfolgungen ausgesetzt. Vollends zu einer Tragödie kam es, als in Galizien der junge, reformfreudige, zu den Parteigängern Geigers gehörende Rabbiner *Abraham Kohn* auf den Plan trat. Zögling einer Jeschiba und sodann der Prager Universität, wurde er 1844 von einer Gruppe fortschrittlich gesinnter Männer als Rabbiner und Prediger nach Lemberg berufen. Er wagte es, in diesem Wespennest des Chassidismus in deutscher Sprache zu predigen, gründete dort ein jüdisches Gymnasium, verfaßte Leitfäden für den Schulgebrauch und war überhaupt eifrig bemüht, unter Verzicht auf die polizeilichen Zwangsmaßnahmen, zu denen einst der im Solde der Regierung stehende Homberg gegriffen hatte, der Aufklärung den Weg zu bahnen. Diesen Eifer sollte nun der kühne Neuerer mit dem Leben büßen. Im Jahre 1848, kurz nachdem Kohn die fortschrittliche Zeitschrift „Israelitischer Volksfreund" gegründet hatte, wurde er auf Betreiben der Lemberger Finsterlinge meuchlings vergiftet. Noch war

Galizien für einen in normalen Bahnen verlaufenden Kulturkampf nicht reif.

Leidenschaftliche Parteikämpfe löste die Reformbewegung in *Ungarn* aus, wo die Macht des konservativen Rabbinats noch ungebrochen war. An der Spitze der streitbaren Orthodoxie stand hier der Preßburger Rabbiner *Moses Sofer* (gest. 1839), ein geschworener Feind der europäischen Aufklärung, dessen Testament das Gebot enthält: „Von Moses Mendelssohns Bände lasset eure Hände" („be'sifre Ramad — al tischlechu jad"). Ein weiteres Bollwerk gegen die Aufklärung stellte der von dem „wundertätigen" Zaddik *Moses Teitelbaum* (gest. um 1840) im Bezirk von Ujhely errichtete Hort des Chassidismus dar. Und doch drang selbst in dieses Reich der Finsternis ein Lichtstrahl des freien Denkens. Schon zu Beginn des XIX. Jahrhunderts hatte *Aaron Chorin*, der über ein halbes Jahrhundert den Rabbinerposten in Arad bekleidete (1789—1844), den Versuch unternommen, den Rabbinismus zu reformieren. Er begann mit der Beseitigung mancher nebensächlicher Riten und abergläubischer Gebräuche, wobei er sich zur Begründung der von ihm befürworteten Abweichungen von dem allgemein anerkannten „Schulchan-Aruch" auf die viel älteren talmudischen Quellen zu berufen pflegte. Diese bescheidenen Neuerungen blieben für Chorin nicht ohne unliebsame Folgen. Die Glaubenseiferer von Arad standen nicht an, ihn während der Synagogenpredigten laut zu schmähen, und auch der in Ofen residierende Oberrabbiner, dessen Schutz Chorin angerufen hatte, verlangte von dem grundlos Gekränkten, daß er seine Irrlehren schriftlich abschwöre. So blieb denn Chorin nichts anderes übrig, als den Schutz der ordentlichen Gerichte in Anspruch zu nehmen, doch zögerte er nicht, nachdem er den angestrengten Prozeß gewonnen hatte, seinen Widersachern die ihnen auferlegte Geldbuße zu erlassen (1807). Die Nachricht von der in Hamburg 1818 durchgeführten Tempelreform stärkte den Mut Chorins und er faßte daraufhin das zustimmende Gutachten ab, das dann der Agitator Libermann für seine Zwecke auszunützen wußte (oben, § 11). Auch in seinem Buche „Iggereth Eliassaf" (Prag 1826) verfocht er die These, daß es gestattet sei, die religiösen Gebräuche dem Geiste der Zeit entsprechend abzuändern. Später schloß er sich sogar dem extremen Flügel der Reformer an und erklärte sich noch kurz vor seinem Tode mit den Beschlüssen der Braunschweiger Rabbinerversammlung einverstanden.

Zu Beginn der vierziger Jahre, als in Ungarn die Emanzipationsfrage auf die Tagesordnung kam, gaben die Nachfolger Chorins dem von ihm eingeleiteten Reformwerk eine neue Richtung. Sie verbanden die religiöse Reform mit dem damals unter den Juden einsetzenden Magyarisierungsprozeß. Die Gleichberechtigung allein von der Verschmelzung mit der vorherrschenden Nation erhoffend, strebte die neu erstandene jüdische Gebildetenschicht unaufhaltsam der Assimilation zu. Selbst in den deutschen und slawischen Gebieten Ungarns pflegten die jüdischen Familien, wie ein Zeitgenosse berichtet, ausschließlich ungarische Ammen und Wärterinnen ins Haus zu nehmen, damit die ersten vom Kinde vernommenen artikulierten Laute die der magyarischen Sprache seien. Die schon im Elternhause beginnende Magyarisierung nahm in den jüdischen Elementarschulen ihren Fortgang. Das Hauptaugenmerk war hier auf die Unterweisung im Ungarischen gerichtet, das in den jüdischen Lehranstalten von Pest, Arad, Kanizsa usw. bald sogar zur Unterrichtssprache wurde. Statt der ehedem gebräuchlichen jüdisch-deutschen Mundart bedienten sich die Gebildeten nur noch der Landessprache. Thora und Gebetbuch wurden ins Ungarische übertragen. In Pest bildete sich eine Gesellschaft zur Verbreitung der ungarischen Sprache unter den Juden. Selbst die Synagoge verwandelte sich in ein Werkzeug der Magyarisierung. Jüdische Prediger sprachen von der Kanzel herab in korrektestem Ungarisch, oft auf die Gefahr hin, von der Zuhörerschaft nicht verstanden zu werden. Diese krankhafte Assimilationssucht, von der die ganze Oberschicht befallen war, glaubten nun die Eiferer der Tradition mit mittelalterlichen Mitteln bekämpfen zu sollen. Moses Sofer suchte bei der Regierung um Wiederherstellung der peinlichen Gerichtsbarkeit der Rabbiner nach, der Befugnis, die Übertreter altehrwürdiger Gebräuche mit Geldbußen, Freiheitsentziehung oder der Ausstellung am synagogalen Pranger („Kuna") zu bestrafen. Zwar ließ die Regierung die Bitten der Inquisitionsfreunde unbeachtet, doch löste deren Fanatismus bei den Parteigängern der Reform eine so große Erbitterung aus, daß auch sie in ihren Forderungen kein Maß mehr kannten.

Ein tatkräftiger Führer erstand den radikal gesinnten Reformern in dem jungen *Leopold Löw* (1811—1875), der, aus den mährischen und ungarischen Talmudschulen hervorgegangen, die allgemeine Bildung zunächst in einem Lyzeum in Preßburg (dem Sitz des Moses Sofer) und sodann an der Pester Universität genossen hatte. Im Jahre

1841 trat Löw das Rabbineramt in Groß-Kanizsa an und übernahm später, im Jahre 1846, den gleichen Posten in Pápa. Auf dem von Chorin gewiesenen Weg weiterschreitend, legte er sich bald auf eine noch viel radikalere Richtung fest und verwickelte sich in einen endlosen Abwehrkampf gegen die ihn bedrängende Orthodoxie. In seinen stets in ungarischer Sprache gehaltenen synagogalen Predigten vertrat er ebenso wie in seinen Schriften die Ansicht, daß die Magyarisierung der Juden die unerläßliche Vorbedingung für ihre bürgerliche Gleichberechtigung sei. Als Theoretiker der religiösen Reform scheute Löw nicht davor zurück, selbst die Verbindlichkeit der Urquellen des talmudischen Schrifttums zu bestreiten (so schon in dem 1839 in deutscher Sprache veröffentlichten Erstlingswerk „Die Reform des rabbinischen Ritus"); in der Praxis gingen indessen die von ihm eingeführten Neuerungen, wie die religiösen Reformen in Ungarn überhaupt, kaum über die von Mannheimer in Wien inaugurierte Neuregelung des Kultus hinaus. Der Streit um die Neugestaltung der kultischen Bräuche war übrigens ein viel zu enger Rahmen für die die ungarische Judenheit aufwühlenden geistigen Kämpfe. Die Gegensätze zwischen den Verfechtern des Alten und Neuen waren auch auf allen sonstigen Lebensgebieten nicht weniger schwerwiegend und unüberbrückbar. Die Namen Moses Sofer und Leopold Löw bezeichnen zwei polar entgegengesetzte Richtungen, und so tobte der Kampf der Ideen in Ungarn auf der ganzen, die stürmische Antithesis von der erstarrten Thesis trennenden Linie. Eine konkrete Zuspitzung sollte allerdings dieser Kampf erst nach der Revolution von 1848 erfahren.

§ 20. Die literarische Renaissance

Die in der österreichischen Judenheit einsetzende geistige Gärung hatte eine kurzlebige literarische Renaissance im Gefolge, die sich von der in Deutschland dadurch unterschied, daß sie nicht nur eine Wiedergeburt der jüdischen Wissenschaft, sondern auch die der nationalen Sprache ankündigte. Der in Deutschland in der vorhergehenden Epoche unternommene Versuch, zugleich mit dem literarischen Schaffen auch die hebräische Sprache neu zu beleben, schlug, wie erinnerlich, fehl, so daß sich die wissenschaftliche Literatur im Zeitraum 1815—1848 fast ausschließlich der zur Umgangssprache der deutschen Juden gewordenen deutschen Sprache bediente. Ein ganz ande-

res Bild bietet hingegen Österreich, wo der Germanisierung bzw. der Magyarisierung lediglich eine dünne Oberschicht verfallen war, während die große Masse im Alltagsleben nach wie vor am „Jargon", im Bereiche der Religion und des Schrifttums aber am Hebräischen festhielt. So mußte sich hier auch die neue weltliche Literatur notgedrungen der hebräischen Sprache bedienen, die gemäß dem sich erweiternden Gesichtskreise immer mehr modernisiert wurde. Diese doppelte Erneuerung — sowohl des Inhalts als der Form — vollzog sich vornehmlich in dem kulturell zurückgebliebenen Galizien, dessen Judenheit bis dahin nur zwei Arten von Literatur gekannt hatte: die rabbinische Scholastik und die chassidische Mystik.

Seit 1820 erschien in Wien ein hebräisches Jahrbuch unter dem Titel „Bikkure ha'ittim": *„Erstlinge,* zur Belehrung und Unterhaltung", das in seinen ersten Bänden auch deutsche Aufsätze in hebräischen Lettern zum Abdruck brachte. Sein Herausgeber war zunächst der federgewandte Schalom ha'Kohen, der ein Jahrzehnt früher vergeblich die Neubelebung des in Deutschland dahinsiechenden „Meassef" angestrebt hatte (Band VIII, § 34). Die ersten Jahrgänge der Wiener Publikation bedeuteten gleichsam eine Wiederaufnahme dieses mißglückten Versuches: die Verfasser der Beiträge lehnten sich im Stil und auch inhaltlich eng an die ältere Zeitschrift an, aus der ab und zu sogar ganze Aufsätze übernommen wurden. In dieser Form stellten die „Erstlinge" nichts als eine der Jugend Unterhaltungslektüre bietende Chrestomathie dar. Nach und nach gewannen indessen die Publikationen eine neue Gestalt. An Stelle der naiv anmutenden Stilübungen in Prosa und in Versen gelangten immer häufiger Originalbeiträge selbständig denkender Schriftsteller zum Abdruck: Untersuchungen zur jüdischen Geschichte, scharf gewürzte Satiren sowie sonstige, die geistige Gärung dokumentierende Dichtungen. Seit 1823 ging die Leitung der Zeitschrift auf die Führer der Prager Intellektuellen, Moses Landau und Jehuda Jeiteles, über, doch rekrutierten sich ihre wichtigsten Mitarbeiter aus der Mitte der galizischen Juden. Nach dem Erscheinen des zwölften Bandes ging das Jahrbuch ein (1831), um den in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen erscheinenden wissenschaftlichen Sammelbüchern „Kerem chemed" („Lieblicher Weinberg") Platz zu machen, die von 1833 bis 1843 zunächst in Wien und sodann in Prag von dem aus Galizien stammenden Gelehrten S. L. Goldenberg herausgegeben wurden. Die Heraus-

geber verfielen auf eine recht originelle Darstellungsweise: die wissenschaftlichen Untersuchungen zur jüdischen Geschichte sowie die literarkritischen Aufsätze wurden in den Sammelbüchern zumeist in die Form eines freundschaftlichen Briefwechsels zwischen den einzelnen Mitarbeitern gekleidet, zu denen eine Reihe hervorragender, in Galizien, Italien und Deutschland lebender Schriftsteller gehörten. Der lebhafte, sich mitunter zu einer leidenschaftlichen Polemik steigernde Meinungsaustausch zeugte davon, daß die von den Fesseln der blinden Tradition erlösende geschichtliche Kritik bereits viele Köpfe in ihren Bann gezogen hatte. Aus den fachwissenschaftlichen Untersuchungen war nur zu deutlich der Pulsschlag des öffentlichen Lebens, der Widerhall des Zusammenpralls der sich kreuzenden geistigen Strömungen herauszuhören.

Im Mittelpunkt dieser wissenschaftlich-literarischen Bewegung stand *Salomon Jehuda Rappoport* (bekannt auch unter der Abbreviatur *Schir*). Aus Galizien gebürtig (geb. 1790 in Lemberg, gest. 1867 in Prag), machte er eine strenge talmudische Schule durch und wurde zunächst vor jeder Berührung mit der „Freigeisterei" aufs sorgsamste behütet. Als sich Rappoport, nachdem er die Gipfel der talmudischen Gelehrsamkeit bereits erklommen hatte, dem Kreise der Lemberger „Aufklärungsfreunde" anschloß, die so kühn waren, die Mendelssohnschen Bibelkommentare zu lesen und sich mit weltlichen Wissenschaften zu beschäftigen, beeilte sich der dortige Rabbiner Jakob Ornstein, über die wißbegierigen jungen Leute den „Cherem" zu verhängen (1816). Auf eine Beschwerde der Geächteten hin wurde zwar der Lemberger Rabbiner von den galizischen Landesbehörden genötigt, den Bannfluch zu widerrufen, doch war Rappoport, der damals schon eine Familie zu ernähren hatte, inzwischen um seinen Wohlstand gekommen. In dieser schweren Zeit eben vertiefte sich der junge Gelehrte in die Erforschung jener Bezirke der alten Literatur, die in Galizien als für alle Kritik unantastbar galten. Die Frucht dieser Arbeit waren sechs von ihm in den Jahren 1828—1831 (in den letzten Bänden des Jahrbuches „Bikkure ha'itim") veröffentlichte Abhandlungen über das Lebenswerk der folgenden hervorragenden Vertreter des gaonäischen Zeitalters: des Saadia Gaon, des Lexikographen Nathan Romi, des Hai Gaon, des „Paitans" Eleasar Kalir sowie der zwei in Nordafrika wirkenden Geonim Chananel und Nissim. Diese Abhandlungen bedeuten einen Markstein auf dem Wege der Erforschung der mittelalter-

lichen Literatur, die bis dahin nur einen chaotischen Haufen von auf ihren genetischen Zusammenhang hin nicht geprüften und mit ihrer Entstehungszeit kaum noch zusammenhängenden „Schriftdenkmälern" darstellte. Gleichzeitig mit Zunz durchforschte nun Rappoport das brachliegende Gebiet, um mit angeborenem historischen Scharfblick den Schichtungsprozeß des zwischen Talmud und rabbinischer Literatur lagernden gaonäischen Schrifttums durchsichtig zu machen. Solchen Untersuchungen kam um jene Zeit auch eine allgemein erzieherische Bedeutung zu, da sie den im Dunkel Tappenden die Erkenntnis brachten, daß in der Geschichte das Gesetz der Entwicklung wirksam sei, daß selbst die Schöpfungen der ältesten rabbinischen Autoritäten nur eine bestimmte Stufe in der Evolution des Judentums repräsentieren und daß sie infolgedessen der kritischen Würdigung nicht vorenthalten werden dürfen.

Die literaturgeschichtlichen Abhandlungen des Rappoport erregten allgemeines Aufsehen und machten ihn mit einem Schlage berühmt. Bald wurde ihm auf Verwendung seiner aufgeklärten Freunde der Posten des Bezirksrabbiners von Tarnopol anvertraut (1837), doch sah er sich schon zwei Jahre später infolge des Ränkespiels der dortigen Finsterlinge genötigt, sein Amt niederzulegen und das chassidische Galizien zu verlassen, worauf er bis zu seinem Tode als Rabbiner in Prag wirkte. In diesen Jahren setzte er seine literarische Tätigkeit unermüdlich fort und brachte in dem vorübergehend von ihm selbst herausgegebenen „Kerem chemed" seine inhaltsreichen wissenschaftlichen Briefe zum Abdruck. Der allseitig als rabbinische Autorität anerkannte und auch in seinem Inneren mit der Tradition verwachsene Rappoport hatte für die Reformbestrebungen seiner deutschen Berufsgenossen vom Schlage eines Geiger oder Holdheim nichts übrig. Als diese Reformationsbewegung ihren Höhepunkt erreichte, veröffentlichte er ein an die Frankfurter Rabbinerversammlung gerichtetes Sendschreiben mit der Überschrift „Offene Strafrede" („Tochachath megula", 1845), in dem er die umstürzlerischen Tendenzen der Reformer, namentlich die Ausmerzung der messianischen Gebete aus der Liturgie, aufs entschiedenste verurteilte. „Der an den Türpfosten des Hauses seines Gebieters genagelte Knecht spricht: Ich habe meinen Herrn lieb, ich will nicht frei werden!" — mit diesen Worten kennzeichnete Rappoport diejenigen, die sich von der Hoffnung auf die Wieder-

geburt Zions lossagten, nur um nicht etwa des Mangels an deutschem Patriotismus beschuldigt zu werden.

Während sich Rappoport der Durchleuchtung der Tatsachen der jüdischen Geschichte widmete, vertiefte sich sein Landsmann und Freund *Nachman Krochmal* (1785—1840) in die Philosophie dieser Geschichte. Der Denker, in dessen Geist über der Schicht der Tradition die Philosophie des Maimonides und über dieser die Systeme Kants, Fichtes und Hegels lebendig waren, lebte in stiller Zurückgezogenheit zunächst in Brody und Zolkiew und dann in Tarnopol. Mit der ihm eigenen Kraft der philosophischen Analyse drang Krochmal tief in den Prozeß der jüdischen Geschichte, in das Geheimnis der sich über dreißig Jahrhunderte hinziehenden Entwicklung des Judentums ein. In seinem grundlegenden Werke „Führer der Irrenden unserer Zeit" („More nebuche ha'sman") bot er ein wohlgefügtes System der Philosophie der Geschichte des Judentums, die er in drei Hauptperioden: die älteste, alte und mittelalterliche, einteilte, um in jeder von ihnen wiederum drei Entwicklungsmomente: Wachstum, Blütezeit und Verfall zu unterscheiden. Durch all den metaphysischen Nebel der Krochmalschen Gedankengänge schimmert die für jene Zeit überaus kühne Konzeption einer allmählichen Fortentwicklung der altisraelitischen Idee eines nationalen Gottes zu der des universalen Gottes, des „absoluten Geistes", hindurch; mit größerer Klarheit ist der Prozeß des Aufstiegs der politischen Nation zum Range einer geistigen Nation, zu dem einer Trägerin absoluter religiöser Wahrheit herausgearbeitet. Mit aller Vorsicht schnitt der galizische Philosoph die heikle Frage der Entwicklung der „mündlichen Lehre", der talmudischen Gesetzgebung an, indem er wiederholt die historische Bedeutsamkeit des Kultus und Ritus als der notwendigen Ausdrucksformen des gemeinschaftlichen religiösen Bewußtseins betonte. Lediglich in bezug auf die Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift der Kabbala, des „Sohar", scheute er sich nicht, eine der herrschenden Tradition widersprechende Ansicht zu vertreten. Dem ihm verhaßten Chassidismus hingegen wagte er nie offen entgegenzutreten und brachte seinen Ärger über die „zu Verfolgern gewordenen Verfolgten" nur in Briefen an seine Freunde zum Ausdruck. Die ihn bewegenden Gedanken pflegte Krochmal Jahre hindurch einem engen Freundeskreise mündlich, nicht selten auf einsamer Flur außerhalb der Stadt, anzuvertrauen, fern von den argwöhnischen Blicken der Zolkiewer Fanatiker. Aus Angst vor

Verfolgungen nahm er davon Abstand, das von ihm selbst „Geläuterte Religion" („Emuna zerufa") betitelte Werk (abgesehen von einigen im „Kerem Chemed" veröffentlichten Bruchstücken) bei Lebzeiten im Drucke erscheinen zu lassen und verfügte erst kurz vor seinem Tode, daß es zur posthumen Veröffentlichung an L. Zunz nach Berlin geschickt werde. Es sollten noch elf Jahre vergehen, bis Zunz den neuen, von ihm mit einer Einleitung versehenen „Führer der Irrenden" der Öffentlichkeit übergab (1851).

Rappoport und Krochmal gingen beide in der von ihnen in Wort und Schrift entfalteten Wirksamkeit jedem Konflikt mit der unaufgeklärten, ihnen feindlich gesinnten Masse ängstlich aus dem Wege; es gab aber damals auch kampfesmutigere Schriftsteller, die sich in einen schroffen Gegensatz zu dieser Umwelt stellten, wenn auch zumeist unter dem Deckmantel eines Pseudonyms. So der Lemberger Freund der Aufklärung *Jehuda Löb Mises* (gest. 1831), der in seinem Werke: „Wahrheitseifer" („Kinath ho'emeth", 1828) mit einer scharfen Anklage gegen Rabbinismus und Kabbala hervortrat. Der sich kein Blatt vor den Mund nehmende Verfasser schlug einen so schroffen Ton an, daß seine weniger temperamentvollen Freunde, wie etwa Rappoport, ihn nachdrücklich zur Mäßigung ermahnten. Chassidismus und Zaddikismus waren die Zielscheibe der scharfen Satire eines anderen Vorkämpfers der Aufklärung, *Joseph Perl* aus Tarnopol (gest. 1839), der in seiner Heimatstadt eine jüdische Musterschule mit deutscher Unterrichtssprache begründet hatte. Die von ihm im Jahre 1819 in Form eines Briefwechsels veröffentlichte Satire auf die Chassidim und ihre Zaddikim („Megale temirin") erinnert lebhaft an die Huttenschen „Dunkelmännerbriefe". In der geflissentlich in einem naiven Tone gehaltenen Korrespondenz zwischen zwei Chassidim, die schon allein durch ihren hausbackenen, ein Gemisch hebräischer und jiddischer Wendungen darstellenden Stil urkomisch wirken mußte, spiegelte sich getreu das Leben und Treiben an den „Höfen" der Zaddikim mit dem an ihnen so üppig blühenden Ränkespiel und „frommen Betrug" wider. Der Verfasser hatte es verstanden, den für die Chassidim bezeichnenden Stil so kunstvoll zu parodieren, daß das Buch von den Verspotteten zunächst für einen echten Briefwechsel gottesfürchtiger Männer gehalten wurde und in ihrer Mitte reißenden Absatz fand[1]).

[1]) Im Jahre 1838 erschien in Prag anonym unter dem Titel „Bochen zaddik" eine Fortsetzung dieses Briefwechsels.

Noch geschickter schwang der in Brody lebende Arzt *Isaak Erter* (gest. 1851) die Geißel der Satire. In jüngeren Jahren Mitglied der auch Rappoport zu ihren Teilnehmern zählenden Vereinigung der Lemberger Aufklärungsfreunde, die der Rabbiner Ornstein allesamt in den Bann getan hatte, zahlte Erter später seinen Verfolgern ihre Unduldsamkeit hundertfach heim. In seinem geistreichen, in den bereits erwähnten Zeitschriften und Sammelbüchern gedruckten Satiren gab er die in Galizien ihr Wesen treibenden rabbinischen und chassidischen Finsterlinge schonungslos der Verspottung preis und stellte ihre grenzenlose geistige Armut bloß. Ihrer meisterhaften sprachlichen Form nach stellten die Satiren des Erter den Gipfelpunkt der damaligen Renaissance der hebräischen Literatur dar. Nach dem Tode des Verfassers wurden sie gesammelt und unter dem Titel „Der Wächter des Hauses Israel" („Ha'zofe le'beth Israel", Wien 1858) in Buchform herausgegeben.

So kam in Galizien jene hebräische Literatur der Aufklärung oder der „Haskala" zur Entfaltung, die in der vorhergehenden Epoche in Deutschland aufgekeimt war, um dort schon bald wieder zu verwelken, und die ihre eigentliche Blütezeit erst später in Rußland erleben sollte. In die stickige Atmosphäre Galiziens drang der frische Hauch der europäischen Literatur. Jüdische Jünglinge verschlangen gierig die Gedichte deutscher Lyriker, und manche von ihnen versuchten sich in der Nachahmung der leuchtenden Vorbilder. So gab der jüngere Zeitgenosse Krochmals und Rappoports *Meir Letteris* aus Zolkiew (1804—1871) die Schöpfungen Schillers und mancher anderen Dichter in klangvollen hebräischen Versen wieder und schrieb daneben auch selbst Gedichte sowie sich an biblischen Stoff anlehnende Balladen („Dibre Schir" und andere Sammlungen, Zolkiew 1823—1827; nachgedruckt in der Anthologie „Tofes kinnor we'ugaw", Wien 1860). Ein anderer, dem Lemberger „Maskilim"-Kreise angehörender Schriftsteller, *Simson Bloch* (1782—1845), bot in hebräischer Sprache eine volkstümliche Darstellung der Geographie und Ethnographie der außereuropäischen Länder („Schwile Olam", Zolkiew 1822—1828).

Anzeichen einer literarischen Renaissance waren auch im österreichischen Italien zu merken. Hier trat eine literarische Größe von außerordentlicher Originalität hervor: *Samuel David Luzzato* (abgekürzt *Schadal*, 1801—1865). Aus Triest gebürtig und seit 1829 Dozent der Theologie und Literatur am Rabbinerseminar (Collegium Rabbinicum)

von Padua, hatte der in der Atmosphäre der Ideen der „ersten Emanzipation" aufgewachsene Luzzato schon in früher Jugend den Druck der österreichischen Reaktion zu spüren bekommen. In seiner nächsten Umgebung sah er sich auf der einen Seite den jungen Trieben der nivellierenden Assimilation, auf der anderen den Überresten der unverdünnt erhaltenen jüdischen Kultur gegenüber, die einst der Ruhmestitel der italienischen Judenheit gewesen war. So reifte in seinem Inneren ein mächtiger Protest gegen jene Geistesströmung heran, deren Vertreter, im Bestreben, die Judenheit zu europäisieren, ihren geschichtlichen Eigenwert herabzusetzen suchten. Demgegenüber schuf Luzzato die von ihm bis in ihre äußersten Konsequenzen verfolgte Theorie von dem die ganze Weltgeschichte bestimmenden Gegensatz zwischen Judaismus und Hellenismus oder nach seiner eigenen Terminologie zwischen dem „Abrahamismus" und „Attizismus". Das emotional-sittliche Grundelement des Judaismus, dem der Zeiten Wandel nichts anzuhaben vermöge, könne, wie er ausführte, mit dem haltlos schwankenden intellektuell-ästhetischen Grundelement des Hellenismus nie in Einklang gebracht werden. Die rätselhaft scheinende Ewigkeit des jüdischen Volkes gehe letzten Endes auf diese ewige Gültigkeit der ethischen Grundwahrheiten des Judentums zurück; Verderben drohe dem Volke, wenn sein Geist den verschlungenen Pfaden der in den neuzeitlichen Rationalismus mündenden hellenischen Klügeleien folge. Dies war der Wertmaßstab, den Luzzato an die ganze jüdische Geschichte anlegte: während er für Rationalisten wie Maimonides und Abraham ibn Esra, die das seinen eigenen historischen Weg gehende jüdische Volk auf die Heerstraße des Universalismus hinauszuführen versucht hatten, nur wenig übrig hatte, begeisterte er sich um so mehr für die beschwingten Geister etwa von der Art Jehuda Halevis, denen es nicht so sehr um die Erweiterung als um die Vertiefung des nationalen Denkens zu tun war. Ein nach innen und nicht nach außen gekehrter Blick — dies war das Ideal Luzzatos. Unverhohlene Verachtung brachte er allen jenen namentlich unter den deutschen Reformfreunden so reichlich vertretenen Zeitgenossen entgegen, die sich fortwährend umsahen, um ihre Ansichten an die anspruchsvolle christliche Umwelt anzupassen. Seine nationalgeschichtlichen Ideen hat Luzzato, im Gegensatz zu dem Rationalisten Krochmal, wenn man von dem posthumen kurzen Traktat „Jessode ha'Thora" absieht, nie systematisch in einem besonderen Werke zur Darstellung gebracht, sondern

ihnen statt dessen in einer Fülle von wissenschaftlichen Aufsätzen, in zahlreichen Briefen an seine literarischen Freunde, ja sogar in Gedichten Ausdruck verliehen. Seine Erstlingsschrift war die 1825 erschienene Sammlung lyrischer und epischer Gedichte „Kinnor naim"; bald verzichtete er jedoch auf diese Art des literarischen Schaffens und widmete sich, ohne seiner Dichternatur im Inneren untreu zu werden, ganz der wissenschaftlichen Tätigkeit, insbesondere der Bibelexegese, der Philologie und der Geschichte der mittelalterlichen Literatur. In den von ihm verfaßten Bibelkommentaren (zum Pentateuch, zu den drei großen Propheten, zum Buche Hiob und zu den Sprüchen Salomos) sah er von jeder gewaltsamen Auslegung des Textes in traditionellem oder in rationalistischem Geiste ab und suchte den dem Bibeltext innewohnenden Sinn allein aus dem Geiste der Ursprache heraus zu erfassen. Daneben durchforschte er die aramäische Übersetzung des Pentateuchs, den „Targum Onkelos" („Oheb ger", Wien 1830), gab eine italienisch abgefaßte Grammatik der Bibelsprache heraus (Padua, 1836 und 1853), übersetzte die Thora sowie die Bücher Jesaja und Hiob ins Italienische, kommentierte die Dichtungen des Jehuda Halevi sowie die liturgische Poesie der mittelalterlichen „Pajtanim" und stand überdies in einem regen Briefwechsel mit seinen Fachgenossen, in dem kaum ein Gebiet der damaligen jüdischen Wissenschaft unberücksichtigt blieb. Neben Rappoport war Luzzato der Hauptmitarbeiter an dem in Briefform veröffentlichten Teil des „Kerem chemed". Die hebräischen und italienischen Briefe des Luzzato, die nach seinem Tode gesammelt und in Buchform veröffentlicht worden sind („Iggeroth Schadal", 1882; „Epistolarium", 1890), gewähren uns in die rastlose Arbeit dieses originellen Kopfes Einblick.

Auf den ausgetretenen Pfaden der Aufklärung wandelte hingegen der gleichfalls um jene Zeit im österreichischen Italien wirkende *Isaak Samuel Reggio* (*Jaschar*, 1784—1855), der in Görz (Illyrien) das Rabbiner- und Lehreramt innehatte. In seinem Buche „Ha'thora we'ha'philosophia" (1827), in den wissenschaftlichen Briefen „Iggeroth Jaschar" (1834) sowie in seinem Kommentar zu der „Prüfung des Glaubens" des Elias Delmedigo („Bechinath ha'dath", 1833) war er bestrebt, die Religion mit der Wissenschaft auszusöhnen. Einen Schritt weiter in der von ihm eingeschlagenen Richtung tat er in seinem letzten, zur Zeit der Reformkämpfe innerhalb der deutschen Judenheit veröffentlichten Werke: „Die Prüfung der Tradition" („Be-

chinath ha'Kabbala", 1852), in dem er zuerst die zweiteilige, für und gegen den Talmud plädierende Abhandlung des Leon da Modena zum Abdruck brachte (vgl. Band VI, § 19). Wiewohl Reggio auch in diesem Falle zwischen dem Widersacher und dem Verfechter der talmudischen Tradition geschickt zu lavieren weiß, kann es dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, daß der Verfasser im Banne des Leugners und nicht des Apologeten steht.

Viertes Kapitel

Das Unterdrückungssystem in Rußland

§ 21. Die Reaktion in den letzten Regierungsjahren Alexanders I. (1815—1825)

Recht eigenartig waren die Formen, die die allgemein europäische Reaktion in Rußland annahm. Der einst liberale Kaiser Alexander I. fand sich, zu einem der Triumvirn der Heiligen Allianz geworden, mit der sich über ganz Europa ausbreitenden Reaktion sehr leicht ab, wobei dem nunmehr von einer mystischen Stimmung beherrschten russischen Monarchen insbesondere das Prinzip des christlichen Staates zusagte. So büßte er in der Schlußperiode seiner Regierung die liberalen „Sünden" der Anfangsperiode und legte den Weg für den Absolutismus der folgenden Regierung frei, der das politische und geistige Leben in Rußland für dreißig Jahre in eiserne Fesseln schlagen sollte. Mit dem Los der östlichen Monarchie war aber das des größten Zentrums der Diaspora verkettet. Der Wiener Kongreß hatte nämlich die Grenzen des europäischen Rußland bedeutend erweitert und ihm den größten Teil des Herrschaftsbereiches des Herzogtums Warschau als „Königreich Polen" angegliedert. Auf diese Weise hatten sich in den westlichen Provinzen des russischen Reiches etwa zwei Millionen Juden[1]) zusammengeballt, eine an ihrer Eigenart zäh fest-

[1]) Die amtliche Statistik dieser Epoche läßt an Genauigkeit viel zu wünschen übrig. Die im Jahre 1816 und auch später vorgenommenen Nachprüfungen ergaben, daß sehr viele Juden unangemeldet geblieben waren, und die Regierung ordnete gegen diese „Verheimlichung der Seelen" strengste Repressivmaßnahmen an (vgl. Lewanda, Sammlung der die Juden betreffenden Gesetze, Nrn. 87, 96, 105, 122). Diese Regierungsmaßnahmen hätten der Zuverlässigkeit der amtlichen Statistik vielleicht zugute kommen können, wenn nicht im Jahre 1827 jene berüchtigte Konskription eingeführt worden wäre, die die Juden im Interesse der Selbsterhaltung dazu zwang, möglichst viele in wehrpflichtigem Alter, d. h. in dem von 12 bis 40 Jahren, stehende Personen (unten, § 22) zu „unterschlagen". Dies der

haltende riesige Masse, die nun zum Gegenstand verschiedenartigster, durch die jeweilige Richtung der allgemeinen Reichspolitik bestimmter Experimente wurde. Drei Systeme russischer Judenpolitik lösten einander in dieser Zeit der Reihe nach ab: 1. das gegen Ende der Regierung Alexanders I. herrschende Mischsystem der Bevormundung auf der einen und der Unterdrückung auf der anderen Seite (1815—1825); 2. das militaristische System der „Besserung" der Juden durch grausame Rekrutierung und Erziehung der Jugend in den Kasernen zwecks *religiöser* Assimilation (in der ersten Hälfte der Regierungszeit Nikolaus I., 1826—1840); 3. das „kulturpolitische" System der Umformung der Judenheit durch Einführung staatlicher Lehranstalten und Schmälerung der Gemeindeautonomie (1840 bis 1848). All diese von der despotischen Regierung vorgenommenen Experimente, für die erneut in Szene gesetzte Ritualmordprozesse und Massenverfolgungen einen würdigen Rahmen abgaben, lassen die Geschichte der russischen Juden in diesem Zeitraum als eine einzige Tragödie erscheinen.

Der Beginn dieses trostlosen Zeitalters schien nichts Böses anzu-

Grund, weshalb den Ergebnissen der amtlichen Zählungen gegenüber größte Vorsicht geboten ist. Für die Jahre 1838 und 1847 liegen uns solche Ergebnisse in der amtlichen Publikation von B. Miljutin: „Die Einrichtung und der Zustand der jüdischen Gemeinden" (Petersburg 1849) vor. Die Ausweise sind darin nach den fünfzehn Gouvernements des Ansiedlungsrayons und einigen weiteren Einzelgebieten gesondert, lassen aber das „Königreich Polen" unberücksichtigt. Im Jahre 1838 wies nun der Ansiedlungsrayon nach den amtlichen Angaben 1 030 000 und im Jahre 1847 1 041 000 Juden auf. (Schon aus dem für ein Jahrzehnt so geringfügigen Zuwachs ist zu ersehen, wie „sparsam" die Juden bei den Zählungen umzugehen pflegten.) Rechnet man die jüdische Bevölkerung der zehn Gouvernements des Königreichs Polen hinzu, wo um 1840 etwa 450 000 Juden gezählt wurden, so ergibt sich eine Gesamtzahl von rund anderthalb Millionen. Den gleichfalls auf russischen amtlichen Quellen aufgebauten Berechnungen des Historikers Jost zufolge („Neuere Geschichte der Israeliten", Band II, S. 289—290, Berlin 1846) belief sich indessen diese Zahl auf 1 600 000 Seelen, ein Ergebnis, das Jost selbst als hinter der Wirklichkeit weit zurückstehend bezeichnete. Da ferner die auf mindestens 400 000 Seelen zu veranschlagende Zahl der infolge des Konskriptionsterrors und anderer ähnlicher Ursachen unangemeldet Gebliebenen hinzukommt, so greift man jedenfalls nicht zu hoch, wenn man für das Ende der geschilderten Epoche (1848) die approximative Gesamtzahl der jüdischen Einwohner des russischen Reiches auf *zwei Millionen* schätzt. Diesem Ergebnis nähern sich auch die Aufstellungen der jüngsten Statistik: auf Grund komplizierter Erwägungen gelangte J. Lestschinski zu dem Schluß, daß sich die jüdische Bevölkerung Rußlands im Jahre 1825 auf rund 1 600 000 und im Jahre 1850 auf 2 350 000 Seelen belief (vgl. „Schriften für Ökonomik und Statistik", Band I, S. 6, Berlin 1928).

kündigen. Alexander I. war vom Wiener Kongreß ohne aggressive Pläne in bezug auf die Juden zurückgekehrt. Noch waren die von ihnen im Laufe des Krieges von 1812 geleisteten Dienste sowie sein eigenes Versprechen, ihre Lage zu verbessern (Band VIII, § 48), aus seinem Gedächtnis nicht entschwunden. In der Tat wurden gar bald Anstalten zu einer Reform getroffen, die zunächst eine Modifikation der kanzleimäßigen Erledigung der jüdischen Angelegenheiten im Gefolge hatten. Alexander I. stand um diese Zeit unter dem Einfluß seines Kultusministers, des Fürsten Alexander Golizyn, eines mystisch veranlagten Pietisten, der die Leitung der russischen „Bibelgesellschaft" innehatte. Im Jahre 1817 wurde Golizyn das mit dem Kultusministerium vereinigte Ressort für Volksaufklärung unterstellt und zugleich die Verwaltung der jüdischen Angelegenheiten übertragen. Dem so reformierten Ministerium sollte nun ein aus gewählten Vertretern der jüdischen Gemeinden bestehendes Beratungsorgan angegliedert werden. Der Anstoß hierzu ging von jenen zwei Vertrauensmännern des Hauptquartiers, Sonnenberg und Dillon, aus, die, wie erinnerlich, während des Vormarsches der russischen Armee nach Westeuropa unversehens zu „Deputierten" der Judenheit geworden waren. Als Alexander I. ihnen in Bruchsal das Versprechen gab, die Lage ihrer Stammesgenossen zu verbessern, befahl er ihnen gleichzeitig, nach Beendigung des Feldzugs in Petersburg zu erscheinen, um von den Regierungsplänen zwecks Mitteilung an die Kahale unterrichtet zu werden. Nach ihrem Eintreffen in der Hauptstadt übernahmen denn auch die beiden „Volksvertreter" die Rolle von Vermittlern zwischen den Gemeinden und der Regierung. Im Bewußtsein jedoch, daß sie ihr Amt unbefugterweise ausübten, regten sie die Ausschreibung regelrechter Wahlen von Gemeindebevollmächtigten an. Die Regierung willigte in den Vorschlag ein, und bald ging den Kahalen der größeren Städte von den Gouverneuren die Aufforderung zu, Wahlmänner zu ernennen, je zwei für jedes Gouvernement (August 1818). Die 22 in elf Gouvernements ernannten Wahlmänner traten in Wilna zusammen und wählten aus ihrer Mitte drei Deputierte und ebensoviele Ersatzmänner[1]). Die Wahl fiel auf Sonnenberg und Dillon sowie auf

[1]) Die Gemeinden der polnischen Gouvernements blieben von diesen Wahlen ausgeschlossen, da im „Königreich Polen" eine besondere Landesregierung amtierte und auch für die jüdische Bevölkerung eine Sondergesetzgebung bestand (unten, § 27).

vier weitere aus Weißrußland und Litauen stammende Gemeindeführer. Da für den Aufenthalt der Deputierten in Petersburg Mittel flüssig gemacht werden mußten, erließ die Wilnaer Versammlung an die Gemeinden einen Aufruf, eine „Posamenten"-Sammlung zu veranstalten, d. h. die wohlhabenderen Gemeindemitglieder, deren „Talles" oder Gebetkittel mit Silbertressen geschmückt war, dazu zu veranlassen, diese oder deren Geldwert für den bezeichneten Zweck zur Verfügung zu stellen. Die Belastung der durch den Krieg ruinierten jüdischen Bevölkerung mit einer Geldabgabe ohne Rücksicht auf den Wohlstand des Einzelnen scheint eben undurchführbar gewesen zu sein.

Die „Deputation des jüdischen Volkes", wie das von dem energischen Grodnoer Deputierten Sundel Sonnenberg geleitete Kollegium genannt wurde, war bald in der Lage, in Petersburg ihre Kanzlei zu eröffnen. Sieben Jahre lang (1818—1825) blieb das Kollegium, wenn es auch nicht immer vollzählig zur Stelle war, in Funktion, doch wurde es, gegen die Erwartung der Deputierten und ihrer Auftraggeber, keineswegs zur Beratung über alle die Judenheit betreffenden Angelegenheiten herangezogen. Die Regierung dachte nicht mehr an die angekündigten Erleichterungen, war aber um so geneigter, auf die am Vorabend des Krieges von 1812 provisorisch außer Kraft gesetzten repressiven Bestimmungen des Statuts von 1804 zurückzugreifen (Band VIII, § 47). Jedesmal, wenn die sich in Petersburg aufhaltenden Deputierten von diesbezüglichen Plänen der Regierung Wind bekamen, beeilten sie sich, die Kahalführer in der Provinz hiervon vertraulich in Kenntnis zu setzen, und suchten zugleich die drohende Gefahr durch unmittelbare Einflußnahme auf den einen oder anderen Würdenträger abzuwenden. Daneben unterbreiteten die Deputierten dem Fürsten Golizyn die ihnen aus der Provinz von den einzelnen Kahalen zugehenden Gesuche und Beschwerden gegen die Ortsbehörden. So wurden die Vertreter der Judenheit notgedrungen zu jüdischen *Fürsprechern*. Manche von ihnen, insbesondere Sonnenberg, entfalteten hierbei eine so rege Tätigkeit, daß die Petersburger Bürokratie der endlosen Vorstellungen und der fortwährenden Durchkreuzung ihrer Pläne schließlich überdrüssig wurde. Nach und nach sahen auch die Deputierten selbst ein, daß sie gegen die sich heranwälzende Flut der Reaktion ohnmächtig waren, und ein Teil von ihnen verließ Petersburg. Nachdem das von Golizyn geleitete Kultusministerium auf

Betreiben der Militärpartei des Araktschejew aufgelöst worden war, mußte auch die ihm angegliederte eigenartige jüdische Vertretung der Auflösung anheimfallen. Der Nachfolger des Golizyn im Ministerium für Volksaufklärung, der Obskurant Schischkoff, empfahl dem Zaren, die Institution der jüdischen Deputierten abzuschaffen, „da, wie aus zahlreichen Fällen ersichtlich, ihr hiesiger Aufenthalt (in der Hauptstadt) nicht nur überflüssig, sondern sogar sehr schädlich ist: unter dem Vorwand, sich in Gemeinschaftsangelegenheiten verwenden zu wollen, sammeln sie bei den Juden unnützerweise Geld und streuen voreilig Nachrichten über die Verfügungen, ja sogar über die Absichten der Regierung aus". Im Jahre 1825 wurde denn auch mit der „Deputation des jüdischen Volkes" aufgeräumt. So ging eine ihrem Wesen nach überaus nützliche, wenn auch in der Praxis verunstaltete Einrichtung, die eine Vertretung der Judenheit bei der Reichsregierung hätte ersetzen können, sang- und klanglos zugrunde.

Noch zu der Zeit, als Golizyn fest im Sattel saß, faßte er zusammen mit seinem kaiserlichen Freund den naiven Plan, die jüdische Frage durch die Bekehrung der Juden zum Christentum zu einer teilweisen Lösung zu bringen. Diesen Bekehrungseifer hatte dem Zaren und seinem Intimus der englische Schwärmer Lewis Way, einer der Begründer der Londoner „Gesellschaft zur Verbreitung des Christentums unter den Juden", eingeflößt. Auf seinen Reisen durch Westrußland hatte er nämlich Einblick in die elende Lage der jüdischen Massen erhalten und war zu der Überzeugung gekommen, daß sich dort ein weites Betätigungsfeld für Missionare biete, das der russische Monarch nicht brach liegen lassen sollte. Seine Vorstellungen hatten Erfolg, und am 25. März 1817 erging ein Ukas über die Gründung einer „Gesellschaft israelitischer Christen", die den Schutz getaufter und tauflustiger Juden zu übernehmen hatte. Der Ukas wies darauf hin, daß die aus der jüdischen Gemeinschaft ausgestoßenen und in die Christenheit noch nicht hineingewachsenen Täuflinge und Katechumenen (die es in Wirklichkeit wohl gar nicht gab) sich in einer überaus prekären Lage befänden und infolgedessen auf die Unterstützung der Regierung angewiesen seien. „In Anbetracht dessen — hieß es in dem salbungsvollen Erlaß weiter — haben wir es, am Lose der sich zum Christentum hinwendenden Juden Anteil nehmend und von Ehrfurcht vor der Stimme der diese Kinder Israels aus ihrer Zerstreuung in die Gemeinschaft des Glaubens Christi rufenden Gnade bewegt, für

gut befunden, Maßnahmen zu ihrer Versorgung zu treffen." Die den Neubekehrten in Aussicht gestellte „Versorgung" war recht reichlich bemessen: den Täuflingen sollte in den südlichen Gouvernements unentgeltlich staatlicher Grund und Boden zugeteilt und neben allen bürgerlichen Rechten sowie allerlei steuerlichen Vergünstigungen die Befugnis zuerkannt werden, über weitgehende Selbstverwaltung verfügende Kolonien und Städte zu begründen. Die Vereinigung all dieser Kolonien sollte eben die unter kaiserlicher Protektion stehende und von einem besonderen Kuratorium in Petersburg geleitete „Gesellschaft israelitischer Christen" bilden. Der feierliche Ton, auf den der Zarenukas gestimmt war, zeugt davon, daß es der Regierung nicht etwa um ein bescheidenes Unterstützungswerk zugunsten vereinzelter Tauflustiger, sondern um die Förderung von Massentaufen und um Schaffung von privilegierten Neophyten-Asylen zu tun war, die auf die im alten Glauben verharrenden Juden anziehend wirken sollten. Wenn die Petersburger Gesetzgeber von dem Wahne besessen waren, gerade die jüdischen *Massen* für die „Gemeinschaft des Glaubens Christi" gewinnen zu können, so setzten sie hierbei ihre Hoffnungen wohl weniger auf die himmlische „Gnade" als auf die verheißenen irdischen Güter.

Bald leitete der in gleicher Weise von Missionseifer und von menschenfreundlichen Gefühlen erfüllte Way eine großangelegte, auf die Verbesserung der Lage der Juden im Gesamtbereiche der Heiligen Allianz abzielende politische Aktion in die Wege. Als die Monarchen und Diplomaten der verbündeten Staaten sich auf dem Aachener Kongreß eingefunden hatten (im Herbst 1818), unterbreitete er Alexander I. eine „Denkschrift über die Lage der Juden" („Mémoire sur l'état des Israélites"), in der er den Zaren zu überreden suchte, seine jüdischen Untertanen zu emanzipieren und in gleichem Sinne auf den preußischen und österreichischen Monarchen einzuwirken. „Auf meinen langen, zwecks Erforschung der Lage der Juden unternommenen Reisen durch die polnischen Länder — schrieb Way — gewann ich die Überzeugung, daß die Vorsehung nicht umsonst soviele Zehntausende von Juden unter den Schutz dreier christlicher Monarchen gestellt hat: es geschah dies in Erfüllung der den Erzvätern zuteil gewordenen Verheißungen". Damit die Juden in die Obhut Christi gelangen könnten — so führte er weiter aus — müsse man sie väterlich, wie gleichberechtigte Bürger behandeln; um der geistigen Freiheit

teilhaftig zu werden, müsse das in Gefangenschaft schmachtende Israel zunächst in den Besitz der materiellen Freiheit kommen. Gerade der Zar sei aber, meinte Way, dazu ausersehen worden, mit dem „für die ganze Welt" vorbildlichen Beispiel voranzugehen. Alexander I. ließ die Denkschrift durch seinen Außenminister Nesselrode dem Kongreß zur Kenntnis bringen. Am 21. November 1818 wurde sie nun in einer Sitzung der bevollmächtigten Minister Rußlands, Österreichs, Preußens, Englands und Frankreichs zusammen mit dem Entwurf einer allgemeinen „Reform der bürgerlichen und politischen Gesetzgebung" in betreff der Juden einer allerdings nur flüchtigen Aussprache gewürdigt. Da nämlich die versammelten Minister nicht gewillt waren, diese „häusliche" Angelegenheit jeder der von ihnen vertretenen Regierungen zum Gegenstand internationaler Verhandlungen zu machen, so einigten sie sich auf eine deklamatorische Resolution, in der die Judenfrage als „ein für den Staatsmann ebenso wie für den Menschenfreund bedeutsames" Problem gekennzeichnet wurde, worauf die Kongreßmitglieder, in ihre ständigen Wirkungsstätten zurückgekehrt, in gewohnter Weise das eingebürgerte Unrecht weiter geschehen ließen.

Auch die russische Judenpolitik wich von der vorgezeichneten Bahn nicht ab. Der Zar, der im Auslande den Vorstellungen des Way über die Emanzipation der Juden willig sein Ohr geliehen hatte, ließ daheim alles beim Alten und glaubte nach wie vor, der jüdischen Frage mit Hilfe der erträumten „Gesellschaft israelitischer Christen" beikommen zu können. Wiewohl seit der Veröffentlichung der feierlichen Aufforderung Jahre ins Land gegangen waren, ohne daß sich auch nur ein einziges Häuflein von Täuflingen gemeldet hätte, schien es der Regierung 1820 angezeigt, im Gouvernement Jekaterinoslaw für die ersehnte Neophytenkolonie ein weiträumiges Stück Land abzustecken und sogar einen besonderen Kurator zu ihrer Verwaltung zu ernennen. Wiederum verging Jahr um Jahr, das Land lag brach und der von der Obrigkeit bestellte „Kurator" harrte vergeblich der seiner Kuratel unterstellten Siedler. Im Jahre 1823 tauchte zwar in Odessa eine aus 37 Familien bestehende Gruppe angeblicher „israelitischer Christen" auf und meldete ihre Ansprüche auf die verheißenen Ländereien und Privilegien an, doch ergaben die bei der Kanzlei des Generalgouverneurs von Neurußland eingezogenen Erkundigungen, daß die Anwärter auf die staatliche Futterkrippe Schwindler waren,

die nicht einmal ordnungsmäßige Pässe, geschweige denn Taufscheine vorzuweisen hatten, worauf die Petersburger Instanzen zu ihrem Leidwesen das Gesuch der Abenteurer abschlägig bescheiden mußten. Im Jahre 1824 sah schließlich Fürst Golizyn die Ungereimtheit des ganzen Missionsunternehmens ein und schlug Alexander I. vor, die schimärische „Gesellschaft israelitischer Christen" mitsamt ihrem Petersburger „Kuratorium" aufzulösen; der Zar war indessen nicht geneigt, das mit so großem Pomp angekündigte Beginnen in aller Form aufzugeben, und so konnte sich die der Mitglieder entbehrende Gesellschaft und das der Schutzbefohlenen ermangelnde Schutzkomitee in der Liste der Regierungsinstitutionen bis in das Jahr 1833 hinein behaupten, in dem dieses Kanzleigespenst endlich von Nikolaus I. mit einem Federstrich verscheucht wurde. Dem Nachfolger Alexanders I. standen ganz andere, keineswegs gespenstische Mittel für die Bekehrung der Juden zum orthodoxen Christentum zur Verfügung: die Kasernenzucht und das Kantonistensystem.

Zu der Zeit, da sich die Regierung Alexanders I. noch mit dem illusorischen Plan trug, eine Massenbekehrung der Juden zum Christentum herbeizuführen, sah sie sich plötzlich einer gefährlichen, in diametral entgegengesetzter Richtung verlaufenden Bewegung gegenüber: der Bekehrung Tausender guter Christen zu einer dem Judentum verwandten Glaubenslehre. In den Gouvernements Woronesch, Saratow und Tula, wo es keine einzige jüdische Gemeinde gab und darum von einer jüdischerseits betriebenen Propaganda zwecks Gewinnung christlicher Israeliten überhaupt keine Rede sein konnte, war nämlich die Bewegung der *Sabbatisten* („Subbotniki") und *Judaisierenden* aufgekommen. Die neue Ketzerei zog die Aufmerksamkeit der Regierung zum ersten Male im Jahre 1817 auf sich, als eine Gruppe von Bauern aus dem Gouvernement Woronesch sich beim Zaren in naiver Ahnungslosigkeit über die Verfolgungen beschwerten, die sie „als Bekenner des Gesetzes Mosis seitens der Ortsbehörden, der geistlichen wie der zivilen, zu erdulden" hätten. Daraufhin ordnete der Fürst Golizyn im Namen des Kaisers an, die Entstehung der Sekte zum Gegenstand „strengster Untersuchung" zu machen, damit ihrer weiteren Verbreitung ein Ziel gesetzt und die Abtrünnigen erneut der orthodoxen Kirche zugeführt würden. Die Ergebnisse der eingeleiteten Untersuchung faßte der Bischof von Woronesch in der folgenden Meldung zusammen: die um 1796 (nach späteren Nachrichten im

Jahre 1806) aufgetauchte und sich über mehrere Landkreise ausbreitende Sekte sei von „geborenen Jüden" ins Leben gerufen worden; „das Wesen der Sekte — berichtete er weiter — äußert sich nicht in der direkten Übernahme des alttestamentarischen jüdischen Gottesdienstes, sondern lediglich in der Beobachtung gewisser Bräuche: der Sabbatheiligung, der Beschneidung, der willkürlichen Eheschließung und -scheidung, der Art und Weise der Totenbestattung sowie in der Veranstaltung von Andachtsversammlungen"; die Zahl der sich offen zur Sekte Bekennenden belaufe sich im Bistum auf nahezu 1500 Seelen, während es „geheimer Sektierer wohl noch mehr" gebe. Zur Ausrottung der Irrlehre wußte der Bischof eine Reihe kirchlicher und polizeilicher Zwangsmaßnahmen in Vorschlag zu bringen, unter anderem die Ausweisung des die Ketzerei ins Land tragenden Soldaten Rogoff. Ähnlich lauteten die Meldungen aus den Bistümern Tula, Orjol und Saratow. Mittlerweile griff die Häresie der Judaisierenden auf dem flachen Lande wie in der Stadt, unter Bauern wie unter Kaufleuten, immer weiter um sich. Alles „gütliche Zureden" blieb fruchtlos: die Sektierer erklärten, daß sie von dem Willen geleitet seien, zum Alten Testament zurückzukehren und „den Glauben ihrer Väter, der Judäer, aufrechtzuerhalten". Als einer der Gouverneure an die Sektierer die Frage richtete, wer sie denn das jüdische Gesetz gelehrt habe, erhielt er die Antwort: „Eine steinalte, überaus weise Greisin — die Bibel".

Auf diese besorgniserregenden Nachrichten hin beschloß man in Petersburg, dem Schisma mit eiserner Hand Einhalt zu gebieten. Im Jahre 1823 gab das Ministerkomitee seine Zustimmung zu den folgenden drakonischen Maßnahmen: die Lehrmeister oder Führer der judaisierenden Sekten sollten in die Armee gesteckt und die für den Kriegsdienst Untauglichen nach Sibirien deportiert werden; aus den Landkreisen, in denen sich die „Subbotniki- oder die Judensekte" bemerkbar gemacht hätte, sollten alle Juden ausgewiesen, der Verkehr der Rechtgläubigen mit den Sektierern unterbunden und jede „Äußerung" der Sekte, d. h. die Abhaltung von Andachtsversammlungen sowie die Beobachtung von „nichtchristlichen" Bräuchen, ihren Anhängern strengstens untersagt werden; schließlich sollte die Bevölkerung durch die amtliche Bezeichnung der Sabbatisten als *„Judensekte"* zu der Erkenntnis gebracht werden, daß die Sektierer „in der Tat Jüden seien, da nämlich die für sie üblich gewordene Bezeichnung

Subbotniki oder Bekenner des Mosesgesetzes dem Volke keinen genauen Begriff von der Sekte vermittelt und ihm nicht jenen Abscheu einflößt, welchen in ihm das Bewußtsein erwecken müsse, daß es sich hierbei um die Bekehrung zum Jüdentum handele". Im Februar und September 1825 gab der Zar all diesen polizeilichen und den vom Heiligen Synod angeregten kirchlichen Disziplinarmaßnahmen in zwei Erlassen seine Sanktion. Die tragischen Auswirkungen der kaiserlichen Befehle traten erst unter dem Nachfolger Alexanders I. in Erscheinung: ganze Dörfer wurden zugrunde gerichtet und Tausende von Sektierern nach Sibirien oder nach dem Kaukasus verbannt, wobei man ihnen ihre minderjährigen Kinder zwecks Erziehung im rechten Glauben kurzerhand entriß. Auf die Juden wirkten diese Verfolgungen unmittelbar kaum zurück, da die Zahl der nach dem Zarenukas auszuweisenden jüdischen Störenfriede in den großrussischen Gouvernements, wo sich ein Jude nur ausnahmsweise als Kaufmann oder Handwerksmeister aufhalten durfte, verschwindend gering war; desto schädlicher waren die mittelbaren Folgen, die die Bewegung der Judaisierenden für das Gesamtlos der russischen Judenheit nach sich zog. In den religiös gerichteten Regierungskreisen verbreitete sich die Ansicht, daß die Juden unter der christlichen Bevölkerung eine geheime Missionspropaganda betrieben, und diese Wahnvorstellung verlieh den Unterdrückungsmaßnahmen den Schein moralischer Berechtigung.

Die angebliche Proselytenmacherei wurde ausdrücklich als Grund für die 1820 ergangene mittelalterlich anmutende Verordnung angeführt, derzufolge die Juden keine christlichen Dienstboten anstellen durften. Aus den gleichen Gründen wurden die Strafmaßnahmen gegen diejenigen Juden verschärft, die Landgüter mit den dazu gehörenden Leibeigenen in Pacht nahmen. Die 1819 und in den folgenden Jahren ergangenen Ukase schrieben nämlich den Ortsbehörden vor, unnachsichtig gegen alle Pachtgeschäfte einzuschreiten, durch die die Juden das Recht auf die sogenannten „Crescentien" erwarben, d. h. auf den mit Hilfe der leibeigenen Bauern einzubringenden Jahresertrag eines Landgutes an Getreide und Futtermitteln. Um einen solchen „Anschlag" der Juden auf das Urprivileg des Adels, auf dessen ausschließliche Verfügungsgewalt über bäuerliche „Seelen", zu vereiteln, ordnete nun die Regierung ohne Rücksicht auf den dadurch der Landwirtschaft verursachten Schaden und den den jüdischen Landpächtern

drohenden Ruin die Annullierung der von diesen wohlerworbenen Rechte an.

Gleichzeitig schritt die Regierung an die Verwirklichung des seit langem gehegten, schon im Statut von 1804 vorgezeichneten Planes: an die Vertreibung der Juden aus den Dörfern, die angesichts der ruinösen Folgen dieser Maßnahme für viele Tausende von jüdischen Familien seinerzeit eingestellt worden war (Band VIII, § 47). Zur Rechtfertigung des gegen die Landjuden erneut eingeleiteten Feldzuges griff man auf den alterprobten, aus der Zeit Dershawins bekannten Vorwand zurück. Als im Jahre 1821 das unglückliche Weißrußland wieder einmal von Mißwachs betroffen wurde, beeilte sich der Landadel, die ganze Verantwortung für das Elend der Bauernschaft auf die jüdischen Pächter und Schankwirte abzuwälzen und der Regierung nahezulegen, alle auf dem flachen Lande ansässigen und „die Bauern an den Ruin bringenden" Juden auszuweisen oder ihnen wenigstens den Ausschank des Branntweins in den Dörfern zu untersagen. In gleichem Sinne sprachen sich die Gouvernementsbehörden aus, deren Gutachten von dem nach Weißrußland entsandten Senator Baranoff eingefordert worden waren. Das unter dem Einfluß des allmächtigen Araktschejew stehende Ministerkomitee zögerte nicht, den beantragten Maßnahmen zuzustimmen. Am 11. April 1823 erging an die beiden Gouverneure Weißrußlands ein Ukas des Zaren, der ihnen vorschrieb, in allen Dörfern der ihnen unterstellten Gouvernements Mohilew und Witebsk den Juden zu verbieten, Land, Schenken, Wirts- und Gasthäuser sowie Poststationen in Pacht zu nehmen „und sich dort (auf dem Lande) auch nur aufzuhalten", wobei alle derartigen Pachtverträge mit dem 1. Januar 1824 ihre Gültigkeit verlieren sollten; alle Juden in den beiden genannten Gouvernements sollten bis zum 1. Januar 1825 aus den Dörfern in die Städte und Marktflecken gebracht werden. Bei Unterzeichnung des grausamen Erlasses wies Alexander I. das Ministerkomitee mündlich an, sich über die dem Generalgouverneur von Weißrußland zu empfehlenden „Mittel und Wege zur wirtschaftlichen Einrichtung der Juden an den neuen Siedlungsstätten" schlüssig zu werden. Indessen sah man sich vergeblich nach solchen „Mitteln" um: gegen das Elend der durch die Vertreibung an den Bettelstab Gebrachten war kein Kraut gewachsen.

Der kaiserliche Befehl wurde von den Ortsbehörden mit der größten Rücksichtslosigkeit zur Ausführung gebracht. Bereits zu Beginn

des Jahres 1824 überstieg die Zahl der aus den weißrussischen Dörfern ausgewiesenen Juden 20 000. Die Unglücklichen strömten scharenweise in die übervölkerten Städte und Flecken, irrten aufs dürftigste bekleidet in den Straßen umher, hausten zu Dutzenden in engen Kämmerchen oder in den Synagogen und mußten sogar hin und wieder mangels Unterkunftsgelegenheit mitten im Winter unter freiem Himmel die Unbilden der Witterung über sich ergehen lassen. Infolge der sich unter den Obdachlosen verbreitenden Krankheiten nahm die Sterblichkeit in ihrer Mitte in erschreckendem Maße zu[1]). Waren nun diese Menschenopfer im Interesse des Landes wirklich geboten? Die Antwort hierauf erteilte die Regierung selbst, jedoch als es bereits zu spät war. „Der von den in Weißrußland unternommenen Versuchen erwartete Nutzen ist — wie im Jahre 1835 im Staatsrat festgestellt wurde — ausgeblieben. Obzwar seit der Durchführung der verfügten Maßregel (der Vertreibung der Dorfjuden) zwölf Jahre vergangen sind, ergibt sich aus den dem Gesetzgebungs-Departement vorliegenden Nachrichten, daß diese Maßregel lediglich die Juden ruiniert hat, ohne daß sich hierdurch die Lage der Landleute irgendwie gebessert hätte".

Das in Weißrußland vollbrachte Zerstörungswerk war aber nur der Anfang der neu eingeleiteten antijüdischen Gesetzgebungskampagne. Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung des Ausweisungsbefehls wurde (durch Ukas vom 1. Mai 1823) ein neues „Komitee zur Einrichtung der Juden" eingesetzt, das zu seinen Mitgliedern vier Minister: den des Inneren, der Finanzen, der Justiz sowie den für Volksaufklärung zählte. Formell wurde dem Komitee der weitbemessene und scheinbar verheißungsvolle Auftrag zuteil, „sich darüber zu äußern, wie der Aufenthalt der Juden im Reiche am zweckmäßigsten und nutzbringendsten zu gestalten wäre", sowie Maßregeln „zur besseren bürgerlichen Einrichtung dieses Volkes" zu empfehlen; die geheime Mission, deren Erfüllung dem Komitee in Wirklichkeit oblag, war jedoch ganz anderer Art. Wie nämlich in der Folgezeit amtlich festgestellt wurde, war „dem Jüdischen Komitee schon gleich bei seiner Gründung unter anderem die Aufgabe zuteil geworden, Maßnahmen zur *Verminderung der Zahl der Juden* im Reiche überhaupt ins Auge zu fassen" . . . Das Komitee hatte seine Arbeit auftragsgemäß bis

[1]) Hunderte von Familien flüchteten in die jüdischen Kolonien Südrußlands, doch vermochten sie dort nur vereinzelt als Ackerbauer Fuß zu fassen.

Anfang 1824 abzuschließen, doch sollte sie erst unter dem folgenden Kaiser voll in Gang kommen.

In der Zwischenzeit stand aber die Gesetzgebungsmaschinerie keineswegs still. Der Prozeß der Einengung des jüdischen Siedlungsgebietes schritt unaufhaltsam fort. Zur Bekämpfung des an der westlichen Reichsgrenze betriebenen Schmuggels wurde im Jahre 1825 auf Anregung des Statthalters von Polen, des Großfürsten Konstantin, durch zwei Ukase verfügt, daß alle außerhalb der Städte in einer etwa fünfzig Kilometer breiten Grenzzone lebenden Juden, mit Ausnahme der Immobilienbesitzer, in das Innere des Landes abgeschoben werden sollten. Statt das Nächstliegende zu tun und den Grenzschutz zu verstärken, scheute man sich nicht, wieder einmal unzählige Familien aus ihren alten Wohnstätten zu vertreiben. Überdies wurde es jüdischen Auswanderern aus den Nachbarstaaten, namentlich aus Österreich, in Anbetracht der unerwünschten „Vermehrung der Juden" in den Grenzgouvernements untersagt, sich in Rußland niederzulassen (1824).

Solcherart war das Verhalten der Regierung den Juden gegenüber. Wie stellte sich aber die russische *Gesellschaft* zu ihnen? In der revolutionären Bewegung der *Dekabristen* zeigte sich, daß selbst die Stimmung des radikalen Teiles der russischen Gebildeten im großen und ganzen für die Juden wenig günstig war. Auch den Fortgeschrittensten unter den Russen war das Leben der abgesonderten jüdischen Massen gänzlich fremd. Verständnislos standen sie den sonderbaren Sitten und Gebräuchen der Juden, dem Rigorismus ihrer Rabbiner, der Ekstase ihrer Zaddikim sowie dem ganzen Treiben der Chassidimmassen gegenüber, die ihnen überall in Südrußland, wo sich das Hauptquartier der die militärische Umwälzung vorbereitenden Verschwörer befand, besonders auffallen mußten. So schien denn auch die jüdische Frage dem Führer der Dekabristen, *Pestel*, schier unlösbar zu sein. In der Begründung des von ihm für das neue Rußland ausgearbeiteten Verfassungsentwurfs „Russkaja Prawda" („Russische Gerechtigkeit") zählte er jene Eigenschaften der Juden auf, die ihm ein unüberwindliches Hindernis für ihre Eingliederung in die bürgerliche Gesellschaft zu sein schienen. Die die Juden „außerordentlich fest zusammenhaltenden Bande" machten, wie er meinte, „ihre Verschmelzung mit irgendeinem anderen Volke völlig unmöglich"; hinzu komme, daß die Rabbiner eine uneingeschränkte Herrschaft über die

Massen ausübten[1]): sie hielten das Volk in geistiger Knechtschaft, indem sie ihm „jedwede Lektüre außer der des Talmud" verbieten. Die die Juden beseelende Hoffnung sei die auf „Ankunft des Messias, der sie in ihr eigenes Reich führen würde", weshalb sie auch „das Land ihres jeweiligen Aufenthalts als eine provisorische Zufluchtsstätte" betrachteten, womit wiederum ihre Vorliebe für den Handel und ihre Abneigung gegen den Ackerbau und das Handwerk zusammenhingen. In völliger Verkennung der drückenden Rechtlosigkeit der Juden glaubte Pestel sie sogar als eine bevorrechtete Bevölkerungsgruppe bezeichnen zu können, weil sie nämlich keine Rekruten stellten, eine eigene rabbinische Gerichtsbarkeit sowie das Recht hatten, „ihre Jugend in dem ihnen zusagenden Geiste zu erziehen", und sich nichtsdestoweniger „der gleichen Rechte wie die übrigen christlichen Völker erfreuten" (!). So wußte denn Pestel der von ihm ersehnten Revolutionsregierung gleichzeitig zwei verschiedene Lösungen der Judenfrage vorzuschlagen. Die eine zielte auf Beseitigung der „die Juden zum Schaden der Christen fest zusammenhaltenden Bande" ab, zu welchem Zweck Pestel, der wohl vom Pariser Synhedrion gehört hatte, die Einberufung einer Versammlung „der gelehrtesten Rabbiner und sonstigen weisen Juden" empfahl, mit deren Hilfe die jüdische Absonderung beseitigt werden sollte. Die zweite, subsidiäre Lösung lief aber auf eine ehrenvolle Vertreibung der Juden hinaus, auf den Plan, ihnen „in irgendeinem Gebiete Kleinasiens einen Sonderstaat errichten zu helfen". Zu diesem Behufe müßte man, wie Pestel seinen phantastischen Plan näher entwickelte, „dem jüdischen Volk einen Sammelpunkt anweisen und ihm Hilfstruppen zur Verfügung stellen". „An einem Orte versammelt — so führte er aus — wird die russische und polnische Judenheit eine Gesamtstärke von über zwei Millionen Seelen aufweisen. Einer so ansehnlichen Zahl von nach einem Vaterland sich sehnenden Menschen wird es nicht schwer fallen, den ihnen von den Türken entgegengesetzten Widerstand zu überwinden und auf dem Wege über die europäische Türkei in die asiatische einzudringen, um dort, nach Besetzung des benötigten Landgebietes, einen selbständigen Judenstaat zu errichten". Wiewohl diese Lösung der jüdischen Frage

[1]) Gemeint waren hiermit wohl die „Rebbeïm" oder Zaddikim, in deren Wirken Pestel in seiner im Operationsbereiche der „Südarmee" gelegenen podolischen Residenz Tulczyn Einblick gewonnen haben mochte.

Pestel besonders zusagte[1]), war er sich doch dessen bewußt, daß „das Riesenunternehmen Umstände besonderer Art" voraussetzte und daß seine Durchführung deshalb nicht zu den „dringlichsten Aufgaben" der Revolutionsregierung gezählt werden könne.

Wäre dem Unternehmen der Dekabristen Erfolg beschieden gewesen, so hätten also die Juden von der Regierung des befreiten Rußland gemäß dem ersten Plane Pestels (die Verwirklichung des zweiten kam ja überhaupt nicht in Betracht) nicht bürgerliche Gleichberechtigung, sondern ein hartes Reglement nach österreichischem oder altpreußischem Muster zu erwarten gehabt. Allerdings waren durchaus nicht alle Dekabristen in der jüdischen Frage mit Pestel eines Sinnes. Das Haupt der „Nordischen Gesellschaft", Nikita Murawjow, der in der ersten Redaktion des von ihm ausgearbeiteten Verfassungsentwurfes den Juden die politischen Rechte lediglich innerhalb des Ansiedlungsrayons zuerkannt wissen wollte, zögerte nicht, in der zweiten Redaktion auch diese Klausel fallen zu lassen, um sich für das Prinzip des jüdischen Vollbürgerrechts zu entscheiden.

§ 22. Das militärische Korrektionssystem Nikolaus I.

Die Regierung Nikolaus I., die mit der blutigen Unterdrückung des Dekabristenaufstandes begann, stand bis ans Ende im Zeichen des Triumphes der rohen Gewalt über alle Regungen des liberalen Geistes. Urwüchsig wie sie war, mußte die russische Reaktion unausbleiblich auch der jüdischen Frage auf die ihr eigene Weise beizukommen suchen. Die Anwendung des von ihr geschaffenen Systems lag aber in der eisernen Hand des hemmungslosesten aller Selbstherrscher.

Der durch eine Fügung des Schicksals zum Träger der Kaiserkrone gewordene Großfürst Nikolaus brachte vor seinem Regierungsantritt, als er sich noch fast ausschließlich um militärische Dinge kümmerte, der Judenfrage kaum Interesse entgegen. Auf der Bildungsreise, die er im Jahre 1816 als junger Mensch durch Rußland machte, konnte er in die jüdischen Lebensverhältnisse nur einen flüchtigen Einblick gewinnen. Diesen Eindruck von dem ihm gänzlich fremden Volke hielt

[1]) Es wird vermutet, daß er hierin unter dem Einfluß seines Mitkämpfers *Grigorij Peretz* stand, des Sohnes des getauften Petersburger Steuerpächters Abraham Peretz (Band VIII, § 46). Grigorij Peretz trug sich nämlich mit dem Gedanken, eine Gesellschaft zu gründen, die die zerstreuten Juden befreien und in der Krim oder im Orient „als ein Sondervolk" ansiedeln sollte.

er in seinem Reisetagebuch in den folgenden Aufzeichnungen fest: „Der Krebsschaden dieser bäuerlichen Provinzen (Weißrußlands) sind die Jüden, die hier dem Besitze nach an zweiter Stelle (hinter den Gutsbesitzern) rangieren; durch ihre Erwerbstätigkeit entkräften sie das unglückliche Volk. Sie sind hier alles: Kaufleute, Unternehmer, Pächter von Schenken, Mühlen und Fähren und auch Handwerker. Wahre Blutegel sind sie, die sich überall festsaugen, um an dem Mark dieser unglückseligen Gouvernements zu zehren. Wie sonderbar, daß sie uns 1812 unentwegt die Treue hielten, ja sogar mit Einsatz des Lebens bei jeder sich bietenden Gelegenheit behilflich waren". Von der Wahnvorstellung beherrscht, daß die jüdischen Kaufleute, Handwerker und Pächter nichts als „Blutegel" seien, wurde Nikolaus ein Jahrzehnt später zum Lenker der Geschicke von zwei Millionen Juden. Auch auf dem Throne nur Soldat, beschloß er die ihm als „innerer Feind" geltende Judenheit mit militärischen Maßnahmen zu bekämpfen, genauer, sie durch harte militärische Zucht zur „Besserung" zu zwingen.

Die Juden Rußlands waren damals, wie erinnerlich, nicht heerespflichtig und hatten lediglich eine besondere Rekrutensteuer zu entrichten. Nikolaus I. faßte nun den Entschluß, die Juden zum Militärdienst heranzuziehen, und zwar nicht in der Absicht, ihnen neue Pflichten aufzuerlegen, um sodann ihre Rechte entsprechend zu erweitern, sondern vor allen Dingen zwecks Aufhebung ihrer nationalen Absonderung. Dem Militärdienst der Juden sollte, anders ausgedrückt, eine erzieherische Rolle zufallen: der Kasernenhof ward dazu ausersehen, zur Erziehungsstätte einer neuen, aller nationalen und möglichst auch der religiösen Besonderheiten beraubten Generation zu werden. Der fünfundzwanzigjährige Waffendienst unter strengster Kasernendisziplin, die Einziehung von unreifen Jünglingen, ja sogar von minderjährigen Knaben und ihre dauernde Loslösung vom angestammten Milieu — all dies sollte als Mittel zur Russifizierung der jüdischen Soldaten dienen und die Voraussetzungen für ein allmähliches Aufgehen der Juden in der herrschenden Nation und Kirche schaffen[1]).

[1]) Die Urquelle des kaiserlichen Planes ist seit einiger Zeit nicht mehr unbekannt. Im Archiv der berüchtigten „Dritten Abteilung Seiner Majestät eigener Kanzlei", des höchsten Organs der vom Grafen Benkendorff geleiteten politischen Polizei, ist nämlich ein Dokument zutage gefördert worden mit der Überschrift: „Denkschrift über die Nutzbarmachung der Juden für das Kaiserreich durch ihre Bekehrung zum christlichen Glauben und durch ihre hiervon zu erwartende enge

Dieser originelle Einfall setzte sich im Hirn Nikolaus I. bereits in seinem ersten Regierungsjahre fest. Im Jahre 1826 beauftragte er die zuständigen Minister mit der Ausarbeitung eines von der allgemeinen Militärdienstordnung abweichenden Wehrpflichtstatuts für die Juden. Da sich die „Reform" auf die unter der militärischen Verwaltung des Bruders des Zaren, des Großfürsten Konstantin, stehende Westmark erstreckte, wurde ihm der Entwurf zur Begutachtung nach Warschau geschickt. Der Großfürst erteilte hierauf dem Mitglied der Warschauer Regierung, dem Senator Nowossilzew, den Auftrag, die Frage gründlich zu prüfen und hierüber eine Denkschrift auszuarbeiten. Der erfahrene und mit den Lebensverhältnissen der Juden wohlvertraute Verwaltungsbeamte konnte über die Abwegigkeit des Petersburger Vorhabens nicht im Zweifel sein. In der von ihm verfaßten Denkschrift suchte er denn auch eindringlichst zu beweisen, daß die unverzügliche Ausdehnung der Wehrpflicht auf die Juden diese in eine für die Regierung unerwünschte Erregung versetzen würde, und daß man sie daher „auf eine so umwälzende Neuerung" erst allmählich vorbereiten müsse. Nowossilzew kannte nur zu gut die Stimmung der jüdischen Massen. Sobald im Ansiedlungsrayon ruchbar wurde, mit welchen Plänen sich der Kaiser trug, bemächtigte sich der gesamten Judenheit schwerste Unruhe. Die patriarchalisch-religiöse, erst vor kurzem unter russische Herrschaft gekommene und dem Russentum noch völlig fremd gegenüberstehende Bevölkerung, die dazu noch der elementarsten Bürgerrechte ermangelte, konnte sich unmöglich mit dem Gedanken an den fünfundzwanzig Jahre währenden Waffendienst befreunden, der die Kinder dem Glauben der Väter, der Muttersprache und allen ererbten Lebensformen überhaupt abspenstig zu machen drohte, um sie einer fremden, wenn nicht gar feindseligen Umwelt auszuliefern. Ahnungsvoll durchschaute das Volk auch das geheimgehaltene Endziel des erörterten Projektes und erbebte vor der herannahenden Gefahr . . . Die Führer der Judenheit spannten ihre ganze Energie an, um das Unheil noch im letzten Augenblick

---

Fühlungnahme und schließliche Verschmelzung mit den übrigen Untertanen". Der Urheber der anonymen Denkschrift schlug zu diesem Behufe vor, den im Vergleich zu der christlichen Bevölkerung doppelt besteuerten Juden auch die doppelte Zahl von Rekruten abzufordern, diese zwecks leichterer Bekehrung zum Christentum in möglichst frühem Alter einzuziehen sowie die Lebensbedingungen der jüdischen Soldaten so zu gestalten, daß sie genötigt sein sollten, von den Bräuchen ihrer Religion Abstand zu nehmen (s. Bibliographie).

abzuwenden. Erprobte Fürsprecher wandten sich nach Petersburg und Warschau und knüpften Unterhandlungen mit maßgebenden Würdenträgern an; auch fehlte es nicht an Versuchen, Nowossilzew und andere einflußreiche Persönlichkeiten durch riesige Bestechungsgelder für die jüdische Sache zu gewinnen. Indessen vermochten selbst die höchsten Würdenträger den Zaren nicht umzustimmen. Die bürokratische Verschleppung seines Lieblingsprojektes begann ihn zu ärgern. So befahl er denn, ohne erst das Gutachten Nowossilzews abzuwarten, ihm den Ukas über die Einführung der Militärpflicht für die Juden zur Unterzeichnung vorzulegen, und am 26. August 1827 versah er den verhängnisvollen Erlaß mit seiner Unterschrift.

Nach dem Wortlaut des Erlasses ging es der Regierung darum, „die Rekrutenpflicht für alle Stände gleichzumachen", wobei die Hoffnung ausgesprochen wurde, daß „die von den Juden während des Militärdienstes erworbenen Fertigkeiten und ihre Bildung nach ihrer Heimkehr nach Ablauf der vorgeschriebenen Dienstjahre (nach einem Vierteljahrhundert also!) auch ihren Familien zugute kommen werden, zu Nutz und Frommen ihrer Häuslichkeit und Wirtschaft". Das dem Ukas beigefügte „Rekrutenpflicht-Statut" stand indessen in schreiendem Widerspruch zu dem Prinzip gleicher Pflichten. Art. 3 des Statuts lautete: alle den Vorschriften dieser speziellen Verordnung widersprechenden „allgemeinen Gesetze und Bestimmungen haben für die Juden keine Gültigkeit". Diese Sonderstellung der Juden in bezug auf die Konskription kam in den inhaltlichen Bestimmungen des Statuts kraß zum Ausdruck. Voller Grauen las man in den jüdischen Familien den achten Artikel: „Die von den jüdischen Gemeinden zu stellenden Rekruten müssen im Alter von 12 bis 25 Jahren sein". Ihre Ergänzung fand diese Vorschrift in dem Artikel 74, der also lautete: „Die *minderjährigen* Juden, d. h. im Alter unter 18 Jahren, sind den für den Militärdienst ausbildenden Anstalten zuzuführen". Die Institution der minderjährigen Rekruten, der sogenannten *Kantonisten*, bestand auch für die christliche Bevölkerung, doch erstreckte sie sich in diesem Falle lediglich auf die Söhne der im aktiven Dienst stehenden Soldaten, deren Nachkommen kraft des von Araktschejew statuierten Prinzips zum Besitzstand des Kriegsressorts gehörten. Minderjährige jüdische Rekruten sollten hingegen ohne Rücksicht auf ihre häuslichen Verhältnisse eingezogen werden; hinzu kam, daß die Zeit ihres Vorbereitungsdienstes nicht in die Dauer des erst mit dem achtzehnten

Jahre beginnenden aktiven Dienstes eingerechnet wurde (Art. 90), so daß die jüdischen Kantonisten über die vorgeschriebenen fünfundzwanzig Jahre hinaus noch sechs weitere Jahre zu dienen hatten. Die Anwerbung der Rekruten wurde den Kahalen auferlegt, die zu diesem Zwecke besondere „Vertrauensmänner" einsetzen sollten. Jede der Gemeinden haftete solidarisch für die aus ihrer Mitte zu stellenden Rekruten und erhielt das Recht, ihre Mitglieder „wegen Steuerversäumnisse, Landstreicherei und sonstigen Unfugs" den Militärbehörden auszuliefern. Falls die angeforderten Rekruten nicht vollzählig zur Stelle sein sollten, durfte sie die Obrigkeit bei der betreffenden Gemeinde „durch Exekution" einziehen. Für jedes Amtsversäumnis hatten die von der Gemeinde bevollmächtigten Werber Geldstrafen und sogar die Einziehung zum Heeresdienst zu gewärtigen. Frei von der Militärpflicht blieben lediglich die in die Gilden eingeschriebenen Kaufleute, die Zunfthandwerker, Fabrikmechaniker, die sich mit Ackerbau befassenden Kolonisten, die Rabbiner sowie die damals unter den Juden seltenen Absolventen russischer Lehranstalten. Die von der persönlichen Dienstpflicht Befreiten hatten tausend Rubel als „Rekrutengeld" zu erlegen. Das Recht der heerespflichtigen Rekruten, sich durch einen „Freiwilligen" vertreten zu lassen, wurde den Juden mit der Beschränkung zuerkannt, daß auch der Stellvertreter ein Jude sein müsse. Darüber hinaus schrieb das Gesetz eine bestimmte Ordnung für die Aushebung der Rekruten und ihre Vereidigung in den Synagogen vor. Die Vereidigungszeremonie sollte sich durch düstere Feierlichkeit auszeichnen: der Eidespflichtige mußte mit dem Bußhemd („Kittel") und dem Gebetmantel („Tales") angetan sowie mit den Gebetriemen („Tefillin") an Haupt und Arm vor den Thoraschrein treten und beim Schein der angezündeten Kerzen, unter „Schofar"-Klängen, eine lange, Furcht einflößende Eidesformel sprechen. Nach Vollzug dieses Aktes sollten die Rekruten von ihren Angehörigen und der ganzen Gemeinde getrennt, vorübergehend in christliche Häuser untergebracht und sodann in die fernen, keine jüdische Bevölkerung aufweisenden östlichen Gouvernements abtransportiert werden.

Die veröffentlichte „Militärverfassung" übertraf die schlimmsten Erwartungen. Der dem Volke, seinen Jahrhunderte alten Traditionen und geistigen Idealen versetzte Schlag war von niederschmetternder Wucht. Voller Bestürzung sahen die jüdischen Familien dem vom Gesetz verfügten Raub ihrer liebevoll gehegten Söhne entgegen. Die Ge-

meinden ordneten ein allgemeines Fasten an, und die Synagogen hallten vom Weinen der Männer und Frauen wider. Schon einen Monat nach Veröffentlichung des kaiserlichen Erlasses traf in Petersburg die Meldung ein, daß es in der wolhynischen Stadt Starokonstantinow „anläßlich der Verkündung des Ukases unter den Juden zu Unruhen und Aufruhr" gekommen sei. Der Chef der Gendarmerie versäumte nicht, Nikolaus I. hierüber Bericht zu erstatten, und teilte hierauf dem Innenminister den kaiserlichen Willen mit, daß „die Schuldigen in allen derartigen Fällen vor ein Kriegsgericht gestellt" würden. Bald stellte sich jedoch heraus, daß der „Aufruhr" in Starokonstantinow nicht gegen die kaiserlichen Behörden, sondern lediglich gegen die Kahalältesten und die Reichen gerichtet war, deren Fenster die Menge wohl aus dem Grunde eingeschlagen hatte, weil die Gemeindeführer im Verdachte standen, die Rekruten ausschließlich aus den Reihen der Unbemittelten nehmen zu wollen. Überdies kam es in diesem geistig verwahrlosten Chassidim-Nest zu einer recht sonderbaren Demonstration: nach inbrünstigem Gebet setzten die zerknirschten Andächtigen eine Bittschrift auf, in der sie Gott um Abwendung des Unheils anflehten, und drückten das Schriftstück zwecks Weiterbeförderung einem kurz zuvor verstorbenen Gemeindemitglied in die Hand. Das Wehklagen in den Synagogen und die Anrufung der himmlischen Gerechtigkeit gegen das irdische Unrecht — dies war um jene Zeit die einzig mögliche Form der jüdischen „Revolte".

Über die Durchführung des Militärreglements unter Nikolaus I. schweigen sich zwar die amtlichen Urkunden aus, doch legen hierüber die im Volke fortlebenden Erinnerungen ein um so vertrauenswürdigeres Zeugnis ab. Da die Rekrutenwerbung den Kahalen auferlegt war und sich niemand freiwillig melden wollte, so verwandelte sich die für die Rekrutierung haftbar gemachte Kahalverwaltung mitsamt ihren eigens hierzu bestellten Vertrauensmännern unversehens in Fahndungsorgane der Polizei. Vor jeder Rekrutenaushebung pflegten die bedrohten Opfer, Jünglinge und Knaben aus den weniger bemittelten Familien, die Flucht zu ergreifen, um sich in außerhalb der Reichweite des zuständigen Kahals gelegenen Orten oder gar im Dickicht der Wälder verborgen zu halten. Wehmutsvoll klagt hierüber das Volkslied:

„Der Ukas is arobgekumen af jüdische Seldner (Soldaten),
Seinen mir sich zuloffen in die puste (öden) Wälder . . .
In alle puste Wälder seinen mir zuloffen,
In puste Grüber seinen mir verloffen . . . Oj wej, oj wej! . . ."

Die Helfershelfer des Kahals, die berüchtigten „Chapper" (Häscher), machten Jagd auf die Flüchtlinge, spürten ihnen überall auf und ruhten nicht eher, als bis die vorgeschriebene Rekrutenzahl voll war. Hatte man nicht genügend Volljährige beisammen, so scheute man sich nicht, auch Minderjährige einzufangen, die leichter zu erwischen waren, wobei man selbst auf das festgesetzte Alter keine Rücksicht nahm: gar oft wurden bei den Rekrutenämtern achtjährige Buben eingeliefert, die man für zwölfjährige ausgab (von regelrecht geführten Geburtsregistern konnte ja damals kaum die Rede sein). Die ungeheuerlichsten Gewalttaten waren an der Tagesordnung: mitten in der Nacht wurden Razzien veranstaltet, Kinder wurden den Armen ihrer Mütter entrissen oder durch List in Fallen gelockt und entführt. Nach Festnahme des Rekruten steckte man ihn in das von den Kahalen eingerichtete „Rekrutengefängnis", von wo aus er dem Kreiskommando zur Musterung zugeführt wurde. Die ausgehobenen Knaben wurden gruppenweise einem „Partie-Offizier" unterstellt, der sie an ihren eigentlichen Bestimmungsort, zumeist nach den östlichen Gouvernements oder gar nach Sibirien, zu geleiten hatte. Die Entführten wurden von ihren Angehörigen gleich Verstorbenen beweint. Wurden sie doch ihren Familien für ein Vierteljahrhundert, die Minderjährigen für noch längere Zeit, vielleicht für immer entrissen. Wie der Transport der Unglücklichen vor sich ging, erfahren wir aus den „Erinnerungen" des berühmten russischen Revolutionärs und Publizisten Alexander Herzen, der 1835 auf dem Wege in die Verbannung nach Wjatka (Ural) auf eine Schar jüdischer Kantonisten stieß. Auf der Poststation eines gottverlassenen Dorfes entspann sich zwischen Herzen und dem diensttuenden Offizier das folgende Gespräch:

„Wen geleiten Sie und wohin?" fragte Herzen. „Sehen Sie — erwiderte der Offizier — man hat eine ganze Menge verfluchter Judenbengel, mit acht, zehn Jahren angefangen, zusammengerafft und befahl zunächst, sie nach Perm zu treiben, dann kam aber ein neuer Befehl, und nun treiben wir sie nach Kasan. Ich habe sie etwa hundert Werst von hier in Empfang genommen; der Offizier, der sie mir übergab, sagte, es sei ein wahres Malheur mit ihnen; der dritte Teil sei unterwegs stecken geblieben (und der Offizier zeigte mit dem Finger auf die Erde). Kaum die Hälfte wird den Bestimmungsort erreichen" . . . „Bald holte man die Kleinen — berichtet Herzen weiter — und stellte sie in Reih und Glied auf. Es war dies eines der fürchterlichsten Schauspiele, die ich je mitangesehen habe. Arme, arme Kinder! Die zwölf-, dreizehnjährigen Knaben konnten sich noch irgendwie auf den Beinen halten, aber die Kleinen von acht, zehn Jahren . . . Selbst der allerschwärzeste Pinsel wäre nicht imstande, dieses Grauen auf die Leinwand zu bannen. Bleich, ausgemergelt, erschrocken, standen sie da in ihren

schweren, schlecht sitzenden Soldatenmänteln mit den Stehkragen und sahen mit hilflosen, um Erbarmen flehenden Blicken zu den sie roh zurechtrückenden Garnisonsoldaten hinauf; die blutlosen Lippen und die blauen Ringe um die Augen zeugten von Fieber und Schüttelfrost. So schritten die armen, aller Liebe und Pflege beraubten, den vom Eismeer frei herüberwehenden Winden ausgesetzten Kinder dem Grabe zu. Ich faßte den Offizier bei der Hand, sagte ihm: ‚Haben Sie Erbarmen mit ihnen!' — und sprang in den Wagen; einen Augenblick länger, und ich hätte mich nicht der Tränen erwehren können . . ."

Der große russische Publizist hatte die jüdischen Kantonisten nur auf dem Marsche zu Gesicht bekommen und ahnte nicht, was ihrer am Bestimmungsort, hinter den Mauern der Kasernen harrte. Dieses furchtbare Geheimnis offenbarten der Mitwelt viel später die am Leben gebliebenen Märtyrer selbst. Die neu herangetriebenen Kinderscharen wurden den Bataillonen der Kriegskantonisten zugeteilt. Die „Vorbereitung zum Dienst" begann mit der den Gefreiten und Unteroffizieren anvertrauten religiösen Erziehung. Kein Mittel wurde verschmäht, um die Kinder zur Taufe zu bewegen. Man versuchte es zunächst mit gütlichem Zureden durch die Popen, da jedoch deren Ermahnungen selten Erfolg hatten, griffen die betreßten Lehrmeister zu den Beeinflussungsmethoden, die ihnen am geläufigsten waren. Man ersann die raffiniertesten Quälereien. Die verbreitetste Methode war die folgende: abends, nach dem Zapfenstreich, mit dem für das Bataillon die Nachtruhe eintrat, ließ man die schlaftrunkenen jüdischen Kantonisten niederknien und zwang sie, soweit sie nicht bereit waren, in die Taufe einzuwilligen, so lange in dieser Lage zu verharren, bis sie erschöpft umfielen. Die Unbeugsamsten mußten allerlei andere Martern in Form von „gymnastischen Übungen", ja sogar die Prügelstrafe über sich ergehen lassen. Schon allein für Zurückweisung von Schweinefleisch oder der mit Schweinefett zubereiteten Suppe hatten die kleinen Rekruten Prügel sowie Nahrungsentziehung zu gewärtigen. Andere wieder wurden mit gesalzenen Fischen gefüttert und bekamen hinterher nichts zu trinken, um auf diese Weise gefügig gemacht zu werden. Die Mehrzahl war der Tortur nicht gewachsen und unterlag, doch gab es unter den reiferen Kantonisten im Alter von fünfzehn bis achtzehn Jahren nicht wenige, die allen Martern heldenmütig trotzten. Die aufs übelste zugerichteten, durch Hunger, Durst und Schlaflosigkeit entkräfteten Jünglinge hielten trotz alledem dem Glauben der Väter unverbrüchliche Treue. Auch fehlte es nicht an Fällen demonstrativen Märtyrertums. Im Volke hat sich

die Erinnerung an den folgenden Vorfall erhalten: in einer der Großstädte stellte ein Bataillonskommandeur anläßlich einer vom Zaren abgehaltenen Truppenrevue die jüdischen Kantonisten am Ufer des Flusses auf, wo die im Großornat erschienene Geistlichkeit bereits alle Vorbereitungen zur Taufzeremonie getroffen hatte; als dann das Kommando erscholl: „Ins Wasser steigen!", antworteten die Knaben wie aus einem Munde: „Zu Befehl!", sprangen in die Fluten, tauchten unter und ließen sich nicht mehr blicken. Sie wurden allesamt als Leichen geborgen[1]). In der Regel litten und starben jedoch die kleinen Helden, ohne irgendwie Aufsehen zu erregen: der ganze von Westnach Ostrußland führende Weg war mit ihren Leichen besät, und diejenigen, die ans Ziel gelangten, siechten in den zu Folterkammern gewordenen Kasernen langsam dahin. Dieses eigenartige, durch den Heeresdienst gezeitigte Märtyrertum von *Kindern* stellt selbst in dem so reichhaltigen Martyrologium des jüdischen Volkes eine einzig dastehende Erscheinung dar.

Die in normalem militärpflichtigen Alter, in dem von 18 bis 25 Jahren, eingezogenen Rekruten wurden zwar nicht mit den eben geschilderten Mitteln zur Taufe genötigt, doch war auch ihr Los vom Augenblick ihrer Festnahme durch die Häscher bis zum Ablauf der fünfundzwanzig schweren Dienstjahre in der von Grund aus fremden Umgebung trostlos genug. Die aus Cheder und Jeschiba hervorgegangenen, der russischen Sprache völlig unkundigen jungen Leute waren zum Teil schon Familienväter. Die Trennung der Ehegatten für ein Vierteljahrhundert und die den Eingezogenen drohende Gefahr, zur Taufe gezwungen zu werden oder im Felde zu fallen, zerstörte die Familie: um ihre Frauen nicht zur ewigen Witwenschaft zu verdammen, pflegten sich viele Rekruten vor dem Abtransport in aller Form scheiden zu lassen. Um die Wende des Jahres 1834 verbreitete sich unter den jüdischen Massen das Gerücht, daß ein Gesetz in Vorbereitung sei, das die Frühehen unter Verbot stellen, zugleich aber die bereits

---

[1]) Die seinerzeit (1845) in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums" erschienene Wiedergabe eines der Berichte über diese Heldentat begeisterte den deutschen Dichter Ludwig Wiehl zu der eindrucksvollen Ballade „Die beiden Matrosen", in der zwei vom Zaren Nikolaus in Odessa versehentlich zum Offiziersrang erhobene jüdische Seeleute, die nach der Beförderung unweigerlich der Taufe verfallen gewesen wären, es vorziehen, unter dem Vorwand, dem Kaiser ihre Taucherkünste vorführen zu wollen, in den Wogen des Schwarzen Meeres zu verschwinden (s. Bibliographie).

Verehelichten von der Konskription befreien werde. Die Erregung war grenzenlos. In fieberhafter Eile traute man allenthalben Knaben im Alter von zehn bis zwölf Jahren gleichaltrigen Mädchen an. Bald gab es in den jüdischen Städten und Städtchen Hunderte und Tausende von Ehepaaren, deren eheliche Beziehungen nicht über die unschuldigsten Kinderspiele hinausgingen. Ein Ende nahm das tolle Treiben, die „Beholah", wie das Volk diese Panik später nannte, erst nach Veröffentlichung des „Judenstatuts" vom 13. April 1835, das in der Tat Männern unter achtzehn Jahren die Ehe untersagte, jedoch keinerlei Vergünstigungen für die bereits Verehelichten enthielt. So führte die „Beholah" nur zur Vergrößerung der Zahl der Familien, die durch die Einziehung der Familienväter ins Elend gestürzt wurden. Hatte sich der aus dem gewohnten Milieu gerissene Rekrut nach schweren Prüfungsjahren in die neuen Verhältnisse schließlich doch eingelebt, so konnte er es auch dann bei größtem Diensteifer nicht weiter als bis zum Unteroffizier bringen: Beförderung zum Offizier setzte die Taufe voraus. Die aus dem Militärdienst entlassenen Juden hatten nicht einmal das Recht, an ihrem außerhalb des Ansiedlungsrayons gelegenen Dienstort ihr Leben zu beschließen: unbeschränkte Freizügigkeit wurde den „Nikolai-Soldaten" und ihrer Nachkommenschaft erst in viel späterer Zeit zuerkannt.

Die Rekrutenpflicht lastete mit ihrer ganzen Schwere auf den ärmsten Klassen der jüdischen Bevölkerung: auf den Handwerkern und Kleinhändlern, die nicht die nötigen Mittel besaßen, um sich in die Zünfte und Kaufmannsgilden eintragen zu lassen. Hin und wieder kam es vor, daß arme Leute, um dem Militärdienst zu entgehen, sich mit erbetteltem Gelde in die Gilden einkauften. Die Wohlhabenderen konnten hingegen den Rekruteneinziehungen in aller Seelenruhe entgegensehen, weil sie dem Kaufmannsstande angehörten oder über gute Beziehungen zu den mit der Werbung beauftragten Kahalmitgliedern verfügten.

§ 23. Der Höhepunkt der Unterdrückungspolitik; das Statut von 1835

Überall in Westeuropa brachte die Ausdehnung der persönlichen Militärdienstpflicht auf die Juden, soweit sie nicht eine Begleiterscheinung ihrer Emanzipation war, wenigstens eine gewisse Milderung der für sie geltenden Ausnahmegesetze mit sich, die gleichsam eine

Abschlagszahlung auf die geschuldete Gleichberechtigung darstellte. Anders in Rußland. Das aufs grausamste gehandhabte Militärdienstsystem war hier von einer unerhörten Verschärfung der Unterdrükkungsgesetze, von ungeheuerlichster Rechtsverweigerung begleitet. Die Juden standen gleichzeitig unter zwei Fuchteln: unter der militärischen und der zivilen. In demselben schwarzen Jahr, in dem die „Rekrutenverfassung" veröffentlicht wurde, ergingen drei Monate nach ihrer Unterzeichnung, als die Synagogen noch von dem Wehklagen der um „Erlösung vom Unheil" Flehenden widerhallten, zwei Erlasse (vom 2. Dezember 1827), von denen der eine die Verweisung aller im Gouvernement *Grodno* ansässigen Dorfjuden in die städtischen Siedlungen anordnete, während der andere die restlose Ausweisung der Juden aus *Kiew* verfügte. Der erste Ukas bedeutete einen Schritt weiter auf dem Wege der 1823 in Weißrußland eingeleiteten Liquidation der Judenheit des flachen Landes (oben, § 21). Der deswegen Vorstellungen erhebende Großfürst Konstantin wurde angewiesen, „die Übersiedlung *zunächst* allein im Gouvernement Grodno vorzunehmen" und die Durchführung der gleichen Maßnahme im übrigen Litauen auf einen späteren Zeitpunkt zu verlegen. Zugleich wurde ihm vorsorglich eingeschärft, an die Ausweisung „erst nach Abschluß der diesjährigen Rekrutenaushebung" zu gehen. Man befürchtete offenbar Unruhen und sonstige Komplikationen. Es schien angezeigt, zunächst die Kinder in den Waffenrock zu stecken und erst dann die Eltern zu vertreiben, zunächst die Jungen auszuheben und erst dann das Nest zu zerstören . . . Die Ausweisung aus Kiew sollte aber ein neues System ankündigen: die allmähliche Schmälerung des den Juden im Ansiedlungsrayon zugewiesenen *städtischen* Siedlungsbereiches. Die Juden hatten in Kiew, wo sie sich, wie erinnerlich, seit 1794 unbehindert niederlassen durften (Band VIII, § 44), und wo sie sich zu einer gesetzlich anerkannten Gemeinde zusammengeschlossen hatten, Handel und Industrie zu hohem Aufschwung verholfen — und nun glaubte die Regierung feststellen zu müssen, daß „ihr Aufenthalt sowohl dem Wirtschaftsleben dieser Stadt als auch den Staatsfinanzen zum Schaden gereiche, abgesehen davon, daß er im Widerspruch zu den der Stadt Kiew zu verschiedenen Zeiten verliehenen Rechten und Freiheiten steht". Die strenge Petersburger Verordnung beschränkte sich nicht allein darauf, den weiteren Zuzug von Juden nach Kiew zu untersagen, sondern schrieb darüber hinaus vor, daß die dort seit

langem ansässigen jüdischen Einwohner binnen Jahresfrist (die Immobilienbesitzer binnen zwei Jahren) die Stadt verlassen sollten. In Zukunft sollten sich Juden in Kiew nur vorübergehend, nicht länger als sechs Monate im Jahr, und zwar ausschließlich zur Erledigung wichtiger Geschäfte aufhalten dürfen. Fast gleichzeitig wurden von der Ausweisung die nach den Ostseeprovinzen Kurland und Livland neu zugewanderten Juden betroffen. Im Jahre 1830 erfolgte ein neuer Ukas, der die Ausweisung der Juden aus den Dörfern des Gouvernements Kiew vorschrieb . . . So wurden Tausende von Familien aus den Dörfern in die Städte, aus diesen wiederum in andere Städte, aus der einen Provinz in die andere getrieben, als handle es sich um herrenlose Viehherden.

Als diese „Mobilisierung" ihren Höhepunkt erreicht hatte, brach der polnische Aufstand aus (November 1830), durch den das ganze westliche Rußland in Mitleidenschaft gezogen wurde. Um dem Anschluß der verfolgten Juden an die Polen vorzubeugen, ließ sich die Regierung zu manchen Konzessionen herbei. So wurde im Februar 1831 auf den Rat des Kiewer Gouverneurs hin, „die gegenwärtige politische Lage in Betracht zu ziehen", die Ausweisung der dort noch übriggebliebenen Juden auf drei Jahre hinausgeschoben. Noch ehe diese Frist abgelaufen war, im Jahre 1833, wurde der Kiewer Gouverneur in Petersburg darüber vorstellig, daß man die Juden wenigstens in einem Sonderviertel Kiews unbehelligt lassen sollte, weil sie „dank ihrer Mäßigkeit und einfachen Lebensweise in der Lage sind, ihre Waren viel billiger als die anderen zu verkaufen, und nach ihrer Ausweisung viele Waren und Produkte im Preise steigen werden". Nikolaus I. wies indessen diesen Vorschlag zurück und willigte nur in den Aufschub der Ausweisung bis zum Februar 1835 ein, bis zu welcher Zeit eine neue allgemeine Judenordnung ausgearbeitet werden sollte. Ebenso kurz war die Gnadenfrist bemessen, die den aus den Dörfern des Gouvernements Kiew und aus anderen Gegenden Auszuweisenden eingeräumt wurde.

Seit der Veröffentlichung des Militär-Statuts von 1827 arbeitete man in den Geheimkammern der Petersburger Kanzleien unermüdlich an der Fertigstellung eines neuen „bürgerlichen" Judenstatuts, das an die Stelle des veralteten Statuts von 1804 treten sollte. Der Entwurf passierte eine ganze Reihe von Instanzen. Seine erste Fassung ging auf die Arbeit des 1823 „zwecks Verminderung der Juden im

Reiche" eingesetzten und aus Ministern sowie aus Ministerialdirektoren bestehenden „Jüdischen Komitees" zurück (oben, § 21). Die von den Ministerialdirektoren zunächst eingebrachte Vorlage umfaßte 1230 Artikel und stellte einen Riesenkodex der Rechtlosigkeit dar, dem das aberwitzige Prinzip zugrunde lag, daß den Juden alles, was ihnen nicht ausdrücklich gestattet, verboten sei. Indessen schreckte die Regierung selber vor einem solchen Ungetüm von Gesetz zurück, und der Entwurf wurde von den dem Komitee angehörenden Ministern dem Staatsrat in gekürzter Form vorgelegt (1834). Aber auch in dieser gekürzten Fassung wurde das Projekt als allzu hart befunden. Mit Ausnahme des Finanzministers traten die anderen Minister für die binnen drei Jahren durchzuführende Übersiedlung sämtlicher Landjuden in die Städte und Flecken ein. Demgegenüber wies das Gesetzgebungs-Departement des Staatsrates auf die Gefährlichkeit einer derartigen Maßnahme sowie auf die schlechten Erfahrungen hin, die man mit ihr in Weißrußland gemacht habe. Das Plenum des Staatsrates stimmte dem von seinem Departement gefaßten Beschluß zu und sprach sich gleichfalls dahin aus, daß die geplante Maßnahme „schwer durchführbar und von zweifelhaftem Nutzen" sei, weshalb man von der Ausweisung, selbst in den Gegenden, in denen sie bereits verfügt sei, Abstand nehmen solle. Die Resolution des Zaren zu dem Bericht des Staatsrates lautete jedoch wie folgt: „Dort, wo die besagte Maßnahme bereits getroffen ist, kann sie nicht gut widerrufen werden, doch ist in den Gouvernements, wo dies nicht der Fall ist, vorläufig davon abzusehen". Durch diese Resolution wurde die den Dorfjuden drohende Gefahr für eine Zeitlang gebannt.

Weniger nachgiebig zeigte sich der Zar in der Frage der Erweiterung des Niederlassungsrechts der Juden. Dem Gesetzgebungs-Departement schien es angezeigt, im Interesse des Staatsschatzes und des Handels jüdischen Großkaufleuten das Wohnrecht in den inneren Gouvernements zuzuerkennen. In der Vollsitzung des Staatsrates sprach sich jedoch für diesen Vorschlag nur eine Minderheit aus (13 Mitglieder), während die Mehrheit (22 Mitglieder) demgegenüber die Ansicht vertrat, daß die Zulassung der Juden nach Großrußland eine Verletzung der „seit den Zeiten Peters des Großen" bestehenden Tradition bedeuten und überdies „einen überaus ungünstigen Eindruck auf das Volk machen würde, das infolge seiner Glaubensbegriffe wie auch infolge der allgemein herrschenden Ansicht über die sittlichen

Eigenschaften der Juden gewohnt ist, sie grundsätzlich zu meiden und zu verachten". Daneben machten die Judenfeinde im Staatsrat geltend, daß die westlichen Länder, in denen die Juden das Bürgerrecht genössen, Rußland nicht als Vorbild dienen könnten, da einerseits die Zahl der im russischen Reiche ansässigen Juden „unvergleichlich größer" sei, andererseits aber auch darum, weil „Regierung und Volk hierzulande sehr weit von jener Gleichgültigkeit entfernt sind, die manche andere Nationen den Angelegenheiten des Glaubens entgegenbringen". Der Zar versah nun diese letzten Worte des Berichtes mit der Randbemerkung „Gott sei Dank!" und setzte dann die folgende Resolution auf: „Die Frage ist bereits von Peter dem Großen entschieden; wage nicht, etwas daran zu ändern; teile ganz die Ansicht der 22 Mitglieder". Vollends unerbittlich war der Zar, als der Staatsrat den schüchternen Versuch machte, die Anregung des Wilnaer Kahals zu befürworten, der darum nachgesucht hatte, die Juden nicht vom dreizehnten Jahre an, sondern gleich den übrigen Reichsangehörigen erst in normalem Alter für den Heeresdienst einzuziehen; die kaiserliche Resolution lautete kurz und bündig: „Es bleibt beim Alten". An das militärische Sanctum Officium durfte sich keine Kritik heranwagen.

Die aus Petersburg dringenden Nachrichten über die erneut in Aussicht genommene Reglementierung der jüdischen Lebensverhältnisse versetzte die Gemeinden in schwere Unruhe. Der Kahal von Wilna machte eine Eingabe, in der er darum bat, zwecks Darlegung der Volkswünsche Deputierte nach der Residenz entsenden zu dürfen. „Ist es doch — so hieß es in einer anderen Eingabe (des Kaufmanns Feigin) — von Gesetzes wegen unstatthaft, selbst eine Einzelperson unvorgeladen abzuurteilen". Die Regierung zog es indessen vor, die Juden in contumaciam zu verurteilen, ohne vorher ihre Verteidigungsgründe angehört zu haben. Im April 1835 wurde das Urteil gefällt: der Zar setzte seine Unterschrift unter das neue „Judenstatut".

Dieses Dokument der Entrechtung, das Jahrzehnte lang in Kraft bleiben sollte, war auf den alten für die Juden geltenden „Grundgesetzen" sowie auf den nach 1804 hinzugekommenen Novellen einschränkenden Inhalts aufgebaut. Der eingeengte „Ansiedlungsrayon" setzte sich nunmehr aus den folgenden Gebieten zusammen: Litauen und die Ukraine in ihrer ganzen Ausdehnung, Weißrußland, z. T. unter Ausschluß des flachen Landes, Kleinrußland (die Gouvernements

Tschernigow und Poltawa) mit Ausnahme der Krondomänen, Neurußland, abgesehen von den Kriegshäfen Nikolajew und Sewastopol, das Gouvernement Kiew, mit Ausnahme der Stadt Kiew, und die Ostseeprovinzen, in denen jedoch das Wohnrecht lediglich alteingesessenen Juden zustand; zugleich wurde den Juden verboten, sich längs der westlichen Reichsgrenze in einer fünfzig Kilometer breiten Zone neu anzusiedeln. In den inneren Gouvernements durften sich die Juden lediglich vorübergehend aufhalten, wobei auch dieses Recht fast ausschließlich den Großkaufleuten zustand. Ferner wurde den Juden untersagt, christliche Arbeitskräfte fest anzustellen, und auch vorübergehend durften diese nur unter der Bedingung ihrer Unterbringung in Sonderquartieren beschäftigt werden. Jünglingen unter achtzehn und Mädchen unter sechzehn Jahren wurde es verboten, eine Ehe einzugehen, ein Verbot, das allerdings angesichts der mangelhaften Führung der Zivilstandsregister leicht umgangen werden konnte. Im geschäftlichen Schriftverkehr sollten sich die Juden der russischen oder einer anderen Landessprache, „keineswegs aber der jüdischen Sprache" bedienen. Der Kahal hatte für die genaue Befolgung der „obrigkeitlichen Vorschriften" sowie für den „regelrechten Eingang" der Staatssteuern zu sorgen; die für die Dauer von drei Jahren von der Gemeinde zu wählenden Kahalmitglieder mußten die russische Sprache in Wort und Schrift beherrschen und von den Gouvernementsbehörden in ihrem Amte bestätigt werden. In bezug auf die kommunale Selbstverwaltung wurde den Juden grundsätzlich nur das aktive Wahlrecht zuerkannt, während das Recht, in die Stadträte und Magistrate gewählt zu werden, lediglich denjenigen zustand, die der russischen Sprache mächtig waren. Synagogen durften nicht in der Nähe von Kirchen erbaut werden. Die russischen Lehranstalten aller Stufen sollten den jüdischen Kindern nach wie vor offenstehen, wobei ihnen ausdrücklich zugesichert wurde, daß sie „nicht zum Glaubenswechsel gezwungen" werden würden (Art. 106), eine Klausel, die unter den damals herrschenden Verhältnissen nicht unbedeutsam war. Für das Seelenheil sorgte ein anderes Statut, das Rekrutierungsgesetz, das, wie mit Nachdruck hervorgehoben wurde, auch fernerhin in Kraft bleiben sollte. So stellte denn das Statut von 1835 nichts als eine kodifikatorische Zusammenfassung der bereits früher geltenden antijüdischen Gesetze dar, und das Einzige, was ihm jüdischerseits nachgerühmt werden konnte, war der Umstand, daß mit seiner Veröffentlichung

der Ausweisungspolitik, die die Landjuden in dem Zeitraum von 1804 bis 1830 ruinierte, ein Ziel gesetzt ward.

Aber auch nach Einführung dieses Generalreglements glaubte die Regierung, sich keine Ruhe gönnen zu dürfen, sondern fuhr fort, die bedrängten jüdischen Massen in jeder Weise zu schikanieren. Mit besonderem Eifer verlegte man sich auf die polizeiliche Überwachung des geistigen Lebens der Judenheit. Im Jahre 1836 wurde ein *Zensurkrieg* gegen das jüdische Schrifttum eröffnet. Zwar mußte jedes in den bestehenden jüdischen Druckereien (zu Wilna, Slawuta usw.) gedruckte Buch, ganz gleich, ob es sich um ein Gebetbuch, die Bibel, einen Talmudtraktat, ein rabbinisches, kabbalistisches oder chassidisches Werk handelte, eine strenge Präventivzensur passieren, doch setzten sich die meisten Büchereien vornehmlich aus im alten Polen und sonst im Ausland erschienenen Ausgaben zusammen. Die überall Gefahr witternde Regierung mußte daher unvermeidlich auf den Gedanken kommen, alle jüdischen Bibliotheken, selbst die privaten, daraufhin zu prüfen, ob die vielleicht in ihnen aufbewahrten, unzensuriert gebliebenen Altdrucke und sonstigen ausländischen Ausgaben nicht „schädliche" Gedankengänge enthielten. So erging denn der Befehl, alle derartigen Bücher binnen Jahresfrist bei den Ortspolizeibehörden einzuliefern, die die Revision des verdächtigen Schrifttums „zuverlässigen Rabbinern" zu übertragen hatten; die von diesen mit einem Approbationsstempel versehenen Bücher sollten freigegeben, die übrigen aber an das Innenministerium nach Petersburg weiter gesandt werden. Auf diese Weise geriet die gesamte ehrwürdige jüdische Literatur in die Klauen der russischen Zensur. Da aber die jüdischen Schriftsteller der vorhergehenden Jahrhunderte die Wünsche der zaristischen Zensur unmöglich hatten berücksichtigen können, so fanden sich in vielen ihrer in Tausenden von Exemplaren vorliegenden Werke Stellen, die „den russischen Staatsgesetzen zuwiderliefen". Angesichts der Schwierigkeiten, die mit dem Transport dieser Riesenmenge von Drucken verbunden waren, gestattete der Zar auf die Vorstellungen der Gouverneure hin, die anstößigen Bücher unter Kontrolle „gesinnungstüchtiger Beamter an Ort und Stelle zu verbrennen", und ordnete zugleich an, daß über jedes Autodafé nach Petersburg Bericht erstattet und von den „vernichteten" Werken je ein Exemplar dem Innenminister zugesandt werde (1837). Die in Raserei geratene Zensur hatte indessen auch damit noch nicht genug. War doch die Be-

fürchtung nicht von der Hand zu weisen, daß selbst den „zuverlässigen Rabbinern" manches unerwünschte Werk als harmlos erscheinen könnte, weshalb im Jahre 1841 die rabbinische Zensur durch einen besonderen Ukas behördlicher Kontrolle unterstellt wurde. Jeder Besitzer von nicht zensurierten Büchern mußte diese nochmals entweder dem Wilnaer oder dem Kiewer Zensurkomitee vorlegen, die sie entweder mit einem amtlichen Approbationsstempel versehen oder den Flammen preisgeben sollten. Ganze Züge mit den beschlagnahmten Werken beladener Fuhrwerke setzten sich nach Wilna und Kiew in Bewegung, und viele Jahre hindurch schmachtete dann die drei Jahrtausende alte Literatur des „Volkes des Buches" in den Verließen der russischen Zensurbehörde, der es freistand, sie entweder zu begnadigen oder sie zum Feuertode zu verurteilen . . .

Das Leitprinzip der Regierung bezüglich der jüdischen Frage blieb indessen nach wie vor der primitive Glaube an die Wunderkraft der Taufe. Die damals ergehenden Gesetze kamen immer wieder auf die Täuflinge zurück. Die Kapitulation der Synagoge vor der Kirche schien nur mehr eine Frage der Zeit zu sein. Und doch glaubten die Machthaber selbst nicht an die Aufrichtigkeit der bekehrten Juden. Im Jahre 1827 wurde die folgende eigenhändige Resolution des Zaren bekannt gegeben: „Es ist strengstens darüber zu wachen, daß die Taufe unbedingt an Sonntagen, möglichst in aller Öffentlichkeit vollzogen werde, damit kein Raum für den Verdacht bleibe, daß der Übertritt zum Christentum nur vorgetäuscht sei". Später sah man sich jedoch veranlaßt, es mit den Kontrollvorschriften, soweit „die Öffentlichkeit scheuende" Täuflinge in Betracht kamen, nicht so streng zu nehmen; insbesondere galt dies hinsichtlich der auf das Drängen der Kasernenmissionare hin ihre „Taufbereitschaft erklärenden" Kantonisten. Von einem aufrichtigen Übertritt der gemarterten Kinder konnte ja überhaupt keine Rede sein, und so wurde es den Bataillonsgeistlichen gestattet, solche Zwangstaufen sogar „ohne Genehmigung der vorgesetzten geistlichen Behörden" zu vollziehen (1831). Bezeichnend ist die in den Ukasen häufig wiederkehrende Wendung: „Die bei ihrem Glaubensbekenntnis verharrenden Gemeinen jüdischer Abkunft", womit die sich gegen den Taufzwang Auflehnenden gemeint waren, die in die von der Obrigkeit prästabilierte Harmonie einen Mißton brachten. Unter den ihrem angestammten Milieu nicht entrissenen „zivilen"

Juden war aber der Abfall, wie mehrfach erwähnt, eine große Seltenheit, und alle Vergünstigungen, die das Gesetz den Täuflingen in Aussicht stellte, blieben so gut wie wirkungslos[1]).

§ 24. Die obrigkeitliche Aufklärung (1840—1844)

Endlich kam der Augenblick, da der knutenbewehrte Arm der Regierung erlahmte. Es begann sich bei ihr das Bedürfnis zu regen, die mittelalterlichen Formen der Bevormundung durch zeitgemäßere zu ersetzen. Zählte doch die Regierung zu ihren Mitgliedern Männer, die, wie etwa der Minister für Volksaufklärung Uwarow, über den Stand der jüdischen Frage in Westeuropa auf dem laufenden waren und denen es wohl bekannt war, daß man in den polnischen Provinzen Österreichs gegen die Absonderung der jüdischen Massen auf dem Wege zwangsmäßiger Aufklärung vorging, daß die Juden in Preußen bereits in das Stadium der Assimilation und der religiösen Reformen eingetreten waren und daß viele von ihnen sich sogar für das Christentum entschieden hatten. So kam man auf den Gedanken, es auch in Rußland mit den Methoden des kulturellen Westens zu versuchen, dachte aber hierbei auch nicht im entferntesten daran, den einheimischen Polizeiknüppel aus der Hand zu geben.

Im Jahre 1840 trat der Staatsrat erneut in eine Beratung der jüdischen Frage ein, diesmal vom prinzipiellen Standpunkte aus. Die Berichte der provinziellen Instanzen, namentlich die des Kiewer Generalgouverneurs Bibikow, lauteten dahin, daß auch das Statut von 1835 nicht zur „Verbesserung" der Juden beigetragen habe, da das Grundübel „in deren religiösem Fanatismus und ihrer Absonderung" wurzle, die lediglich durch Einflußnahme auf ihr inneres Leben beseitigt werden könnten. Sich darauf stützend, setzten der Unterrichtsminister Graf Uwarow und der Innenminister Graf Stroganow in den Sitzungen des Staatsrates die Grundprinzipien eines neuen Besserungssystems auseinander. Das Ergebnis dieser Erörterungen war das dem Zaren Nikolaus I. vom Staatsrat unterbreitete folgenschwere „Memorial". In dieser Denkschrift stellte die Regierung die Ergebnislosigkeit ihres Kampfes gegen die den jüdischen Massen anhaftenden „Mängel" fest

[1]) Art. 157 des Strafgesetzbuches von 1845 verhieß den vor der Urteilsverkündung zum orthodoxen Christentum übertretenden Verbrechern Herabsetzung des Strafmaßes und selbst Milderung der Strafart.

und führte den Mißerfolg darauf zurück, daß man an dem eigentlichen Grund der Absonderung der Juden, an ihrer religiösen Verfassung und Gemeindeordnung, bisher achtlos vorübergegangen sei. Diese beruhten aber in erster Linie auf dem Talmud, der „in den Juden tiefste Verachtung gegen die Völker anderen Glaubens" sowie das Bestreben nähre, „über alle übrigen zu herrschen". Der Talmud sei es, der die Juden dazu verleite, „den Aufenthalt in jedem anderen Lande außer Palästina als Gefangenschaft zu betrachten" und „ihrer eigenen Gewalt größeren Gehorsam entgegenzubringen als der fremden Regierung". Daraus erkläre sich die „große Macht" der die autonome nationale Gewalt innehabenden Kahale. Ferner sei die Erziehung der jüdischen Jugend den „in tiefster Unwissenheit und im Aberglauben verharrenden" Melamdim anvertraut, „Fanatikern, die schon den Kindern verwerfliche Unduldsamkeit einflößen". Endlich trage auch die Sondertracht der Juden zu ihrer Abschließung gegen die christliche Umwelt bei. Alle von der Regierung gegen die Juden angewandten „Schutzmaßnahmen" seien nicht durchgreifend genug gewesen: das Rekrutenstatut sei „der Umgestaltung der jüdischen Sitten" nur in beschränktem Maße zustatten gekommen; die Förderung des Ackerbaus und der russischen Schulbildung unter den Juden sei nicht energisch genug betrieben worden; auch die Ausweisung aus den Dörfern sei fruchtlos geblieben. „Daraus folgt — so erklärte der Staatsrat — daß Einzelmaßnahmen und Polizeibeschränkungen nicht wirksam genug sind, um diese zahlreiche Menschenklasse zu nützlicher Arbeit zu veranlassen. Die Juden haben in Westeuropa mit Märtyrergeduld die grausamsten Verfolgungen über sich ergehen lassen und dennoch den Typus ihrer Nationalität unverändert erhalten, bis die Regierungen sich die Mühe nahmen, die Ursachen des jüdischen Widerwillens gegen die allgemeine bürgerliche Verfassung tiefer zu erforschen, um gegen diese Ursachen selbst anzukämpfen". Mit besonderem Nachdruck verwies der Staatsrat in diesem Zusammenhang auf das in Preußen 1797 für die polnischen Provinzen erlassene Reglement sowie auf das österreichische System des Schulzwanges. Der durch die im Westen gemachten Erfahrungen gewitzigte Staatsrat wußte seinerseits die drei folgenden Wege zur „radikalen Umgestaltung des besagten Volkes" in Vorschlag zu bringen: 1. die *kulturelle* Beeinflussung durch Gründung allgemeine Bildung vermittelnder Schulen für die jüdische Jugend, durch Bekämpfung des herkömm-

lichen Cheders und der Melamdim, durch Neugestaltung des Rabbinats sowie durch gegen die jüdische Sondertracht gerichtete Vorschriften; 2. die *Beseitigung der Autonomie* vermittels Abschaffung der Kahale und Neuregelung des Systems der Sonderbesteuerung; 3. den Weg der *Unterdrückungsmaßnahmen* gegen die eines festen Wohnsitzes, eines bestimmten Berufes und eines ausreichenden Vermögens ermangelnden Juden, die einschneidenden Rechtsbeschränkungen unterworfen und in verstärktem Maße zum Militärdienst herangezogen werden sollten. Alle drei in Vorschlag gebrachten Systeme griffen ineinander und sollten sich gegenseitig ergänzen.

Die Denkschrift des Staatsrates veranlaßte den Kaiser, ein „Komitee zur Festlegung der Maßnahmen für eine radikale Umgestaltung der Juden in Rußland" zu bestellen (Ukas vom Dezember 1840). Zum Präsidenten des Komitees wurde der Verfasser der Denkschrift, der Minister für die Krondomänen Kisselew, ernannt und zu dessen Mitarbeitern der Unterrichts-, Finanz- und Innenminister sowie die Chefs zweier Abteilungen der Kaiserlichen Kanzlei (darunter der der berüchtigten „Dritten Abteilung", Dubbelt). Die erste vom Komitee erörterte Frage war die der „Aufklärung", zu der der Unterrichtsminister Uwarow in einem eingehenden Gutachten Stellung nahm. Er begann seine Ausführungen mit dem Hinweis darauf, daß die europäischen Regierungen bereits davon abgekommen seien, die jüdische Frage auf dem Wege „der Verfolgungen und der Gewaltanwendung" lösen zu wollen, und daß „eine solche Periode nunmehr auch für uns angebrochen" sei. „Völker lassen sich nicht vernichten — bemerkte schwungvoll Uwarow — zumal jenes Volk, dessen *neuere* Geschichte am Fuße des Golgatha anhebt" . . . Der Minister gab sich anscheinend der Hoffnung hin, daß man den Juden die von Golgatha ausgehende Religion viel eher durch eine milde Tonart näherbringen könne. „Die besten unter den Juden — meinte er weiter — wissen selbst, daß eine der Hauptursachen ihrer Erniedrigung in der verkehrten Auslegung ihrer religiösen Überlieferungen liegt und daß der Talmud auf ihre Stammesgenossen stets eine verderbliche Wirkung ausgeübt hat und auch heute noch ausübt; nirgends ist aber der Einfluß des Talmuds mächtiger als bei uns und im Königreich Polen. Dieser Einfluß kann nun durch die Aufklärung beseitigt werden, und so bleibt der Regierung nichts anderes übrig, als im Geiste des Häufleins der Besten unter ihnen (der Gebildeten) zu wirken. Die Umgestaltung des

Schulwesens der Juden würde mit einer Läuterung ihrer religiösen Begriffe gleichbedeutend sein". Von welcher Art die dem Berichterstatter vorschwebende „Läuterung" war, ist aus der nebenbei von ihm hingeworfenen Bemerkung zu ersehen, daß die an der Absonderung festhaltenden Juden nicht ohne Grund gegen alle Reformen eingenommen seien, da ja „das lauterste Symbol des Weltbürgertums die Religion des Kreuzes" sei . . . Indessen solle man sich hüten, fügte Uwarow hinzu, darüber laut zu sprechen, um nicht von vornherein die Mehrheit der Juden gegen die neu einzuführenden Lehranstalten einzunehmen. Die von ihm beantragte Reform lief nämlich auf die Gründung einer größtmöglichen Zahl von jüdischen Elementarschulen hinaus, in denen neben der Unterweisung in der „Religion nach der Heiligen Schrift" und im Hebräischen die russische Sprache sowie die allgemein bildenden Fächer gepflegt werden sollten. Der gesamte Unterricht müsse in russischer Sprache erteilt werden, doch könne mangels einer vorgebildeten Lehrerschaft zeitweilig auch der Gebrauch des Deutschen als Unterrichtssprache gestattet werden; als Lehrkräfte sollten in der ersten Zeit für die Elementarschulen „vertrauenswürdige" Melamdim, für die gleichfalls in Aussicht genommenen höheren Schulen aber europäisch gebildete Juden aus Rußland und Deutschland herangezogen werden. Nachdem sich das Komitee mit dem Plan Uwarows im großen und ganzen einverstanden erklärt hatte, beschloß es, die zum Wohle des widerspenstigen Volkes geplante Reform diesem durch Vermittlung eines nach dem Ansiedlungsrayon entsandten jüdischen Propagandisten mundgerecht zu machen. Die Wahl der Regierung fiel auf den aus Deutschland stammenden Dr. *Max Lilienthal.*

Im Jahre 1815 in München geboren und an einer deutschen Universität ausgebildet, war Lilienthal ein typischer Vertreter der Mehrheit der deutsch-jüdischen Intellektuellen jener Zeit: ein Parteigänger der Assimilation und einer gemäßigten religiösen Reform. Gleich nach Beendigung seiner Studien wurde er von einer Gruppe fortschrittlich gesinnter Juden nach Riga berufen, wo er das Predigeramt sowie die Leitung der dortigen jüdischen Schule übernahm, einer der drei damals in Rußland bestehenden reformierten Lehranstalten (die zwei anderen waren die von Odessa und Kischenew). In kurzer Zeit brachte Lilienthal den Schulbetrieb auf ein so hohes Niveau, daß sich Uwarow veranlaßt sah, ihm wärmstes Lob zu spenden. Die Rigaer Lehranstalt

schien dem Unterrichtsminister für die ganze von ihm in Angriff genommene Schulreform vorbildlich und Lilienthal selbst der zu ihrer Durchführung prädestinierte Mann zu sein. So berief er denn den jungen Rigaer Schuldirektor im Februar 1841 nach Petersburg und zog ihn in ein vertrauliches Gespräch. Dem eigenen Berichte Lilienthals zufolge soll dieser hierbei die Bemerkung gewagt haben, daß die der Aufklärung der russischen Juden im Wege stehenden Hindernisse am sichersten durch die Beseitigung ihrer Rechtlosigkeit hinweggeräumt werden könnten, worauf ihm jedoch der Minister erwidert hätte, daß die Juden selbst den ersten Schritt tun müßten, um hierdurch „das Wohlwollen des Monarchen erst zu verdienen". Nichtsdestoweniger übernahm Lilienthal die schwierige Mission, die Entrechteten aufzuklären. Er wurde beauftragt, den Ansiedlungsrayon zu bereisen, die dort vereinzelt anzutreffenden Freunde der Aufklärung, die „Maskilim", zu einem Zusammenschluß zu veranlassen und unter den Volksmassen für die Schulreform Propaganda zu machen.

Als Lilienthal seine Reise antrat, war er sich aller mit der ihm zuteil gewordenen Aufgabe verbundenen Schwierigkeiten wohl kaum bewußt. Er sollte den durch die Verfolgungswut der russischen Machthaber zu Parias Degradierten die Überzeugung beibringen, daß die Regierung es mit ihnen gut meine, daß sie um das Wohl jener Kinder besorgt sei, die sie zu Tausenden durch die Einziehung zum Militärdienst dem physischen und geistigen Tode preisgab. Von unbeirrbarem Instinkt geleitet, zweifelte das Volk nicht daran, daß es der Regierung, die bis dahin die jüdischen Kinder nur in der Kaserne zum Taufbecken gezerrt hatte, nunmehr darum gehe, sie auch in den Schulen zum Abfall zu verleiten. Als Lilienthal zu Beginn des Jahres 1842 in *Wilna* eintraf und in einer stark besuchten Versammlung von den Plänen der Regierung und namentlich des „Judenfreundes" Uwarow Mitteilung machte, wurden seine Worte mit unverhohlenem Mißtrauen aufgenommen. „Die Greise saßen — so berichtet Lilienthal — in tiefes Nachdenken versunken, bis ihr Wortführer schließlich die folgende bedeutungsvolle Frage an mich richtete: ‚Durchschauen Sie, Herr Doktor, auch die Beweggründe unserer Regierung? Die Maßnahmen, welche sie gegen alle diejenigen ergreift, die sich nicht zum griechisch-christlichen Glauben bekennen, beweisen mit aller Klarheit, daß die Regierung nur eine einzige Kirche im Staate zu sehen wünscht und daß sie wohl um ihre eigene Macht und Größe, nicht aber um unser

Wohlergehen besorgt ist'". In seiner Erwiderung griff Lilienthal zu dem folgenden „apagogischen" Beweis: der Widerstand gegen die beabsichtigten Maßnahmen, meinte er, würde die Regierung nur reizen und sie zu neuen Gewalttaten veranlassen, während man sie durch Nachgiebigkeit zu der Überzeugung bringen könnte, daß die Juden als Freunde der Bildung in jeder Hinsicht ein besseres Los verdienten. Auf die Frage, welche Sicherheit er dafür bieten könne, daß der Regierungsplan nicht einen Anschlag auf die jüdische Religion in sich berge, antwortete Lilienthal mit dem Gelöbnis, auf seine Mission verzichten zu wollen, sobald er merke, daß die Regierung Böses im Schilde führe. Die Wilnaer „Aufklärungsfreunde" erklärten sich mit Lilienthal eines Sinnes, und er setzte seine Reise in zuversichtlicher Stimmung fort. Umso schwerer war die Enttäuschung, die seiner in *Minsk* harrte. Während der Debatten, die in der dort abgehaltenen Versammlung entbrannten, rückten die Opponenten Lilienthals die folgenden praktischen Erwägungen in den Vordergrund: „Solange der Staat dem Juden die bürgerlichen Rechte vorenthält, kann die Bildung für ihn nur ein Unglück bedeuten. Der schlichte und ungebildete Jude verschmäht es nicht, dem erniedrigenden Beruf eines Faktors oder Kleinhändlers nachzugehen; des gebildeten und aufgeklärten Juden aber, dem eine ehrenvolle Stellung von Staats wegen unzugänglich bleibt, wird sich tiefe Unzufriedenheit bemächtigen, die ihn zur Abtrünnigkeit bewegen könnte, und hierfür wird kein rechtschaffener Vater seine Kinder erziehen wollen". Die Minsker Widersacher der obrigkeitlichen Aufklärung beschränkten sich jedoch nicht allein auf die Vorbringung von Vernunftgründen: in der Versammlung wie auf der Straße bekam Lilienthal immer wieder beleidigende Zurufe zu hören.

Nach Petersburg zurückgekehrt, unterbreitete Lilienthal dem Grafen Uwarow einen Bericht, aus dem der Minister entnehmen konnte, daß die Durchführung der Schulreform zwar eine schwierige, jedoch keine aussichtslose Sache sei. So erging denn am 22. Juni 1842 ein Ukas, der alle jüdischen Lehranstalten mit Einschluß von Cheder und Jeschiba der Kontrolle des Ministeriums für Volksaufklärung unterstellte; zugleich wurde bekanntgegeben, daß in Petersburg eine aus vier Rabbinern bestehende Kommission eingesetzt werden würde, mit der Aufgabe, die Regierung bei der Durchführung der Reform zu unterstützen. Die Berufung der Rabbiner sollte ein Beweis dafür sein,

daß die Reform nicht gegen die jüdische Religion gerichtet sei. Darüber hinaus erhielt Lilienthal den Auftrag, sich erneut in den Ansiedlungsrayon zu begeben und vor allem die jüdischen Massen in den ukrainischen und neurussischen Gouvernements im Sinne der ihm vom Ministerium erteilten Instruktionen zu beeinflussen. Vor seiner Abreise veröffentlichte Lilienthal eine Schrift in hebräischer Sprache mit dem Titel: „Verkünder des Heils" („Maggid jeschua"), in der er die Gemeinden aufforderte, den Wünschen der Regierung entgegenzukommen. In seinen an die maßgebenden Vertreter der Judenheit gerichteten Privatbriefen versicherte Lilienthal, daß der Verfügung über die Schulen eine Reihe weiterer, die Verbesserung der bürgerlichen Stellung der Juden bezweckender Ukase folgen würde. Diesmal war der von Lilienthal entfalteten Agitation größerer Erfolg beschieden. Die „Aufklärungsfreunde" in den größeren Städten (in Berditschew, Odessa, Kischenew) empfingen ihn überaus freundlich und versprachen ihm, zum Erfolg der neuen Schule nach Kräften beitragen zu wollen. Voller Zuversicht kehrte Lilienthal nach der Reichshauptstadt zurück, um an der Arbeit der von der Regierung bestellten „Rabbinerkommission" teilzunehmen. Die Zusammensetzung der Kommission, deren Tagung sich vom Mai bis zum August 1843 hinzog, entsprach nur zum Teil ihrer amtlichen Bezeichnung: es gehörten ihr neben zwei geistlichen Persönlichkeiten, dem Vertreter der „Misnagdim" und Rektor der Talmudhochschule zu Woloshin, R. Isaak Izchaki, und dem Haupte der weißrussischen Chassidim, Mendel Schneerson, zwei Laien (der Berditschewer Bankier Halperin und der Direktor der Odessaer Reformschule Bezalel Stern) an. Die geistlichen Kommissionsmitglieder gaben sich alle Mühe, die herkömmliche jüdische Schule, den Cheder, vor der auf ihre Vernichtung ausgehenden „Kontrolle" des Ministeriums zu bewahren. Man einigte sich schließlich auf den Kompromißvorschlag, den Cheder bis auf weiteres zu erhalten und es der Staatsschule zu überlassen, mit ihm in freien Wettbewerb zu treten. Daneben wurde ein Programm für den jüdischen Unterricht in den in Aussicht genommenen Reformschulen ausgearbeitet.

Die Regierung, die an ihrem Plane, die Judenheit durch die neue Schule zu entnationalisieren, unentwegt festhielt, war zugleich bestrebt, ihr Vorhaben vor der jüdischen Bevölkerung aufs sorgfältigste zu verbergen. Am 13. November 1844 unterzeichnete der Zar zwei Ur-

kunden: den Ukas „In betreff der Bildung der jüdischen Jugend" und eine vertrauliche, an den Unterrichtsminister gerichtete Instruktion. Der zur allgemeinen Kenntnis gebrachte Erlaß ordnete die Gründung jüdischer Elementarschulen sowie zweier „Rabbinerschulen" zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern an; die Lehrerschaft der Staatsschulen sollte sich sowohl aus Juden wie auch aus Christen zusammensetzen; den Absolventen dieser Lehranstalten wurde eine Kürzung der Militärdienstzeit in Aussicht gestellt; mit der Durchführung der Schulreform sollten lokale, gleichfalls aus Juden und Christen zusammengesetzte „Schulkommissionen" betraut werden. In der geheimen Instruktion hieß es aber, daß „mit der Bildung der Juden ihre Annäherung an die christliche Bevölkerung sowie die Ausrottung der durch die Talmudlehre eingeflößten Vorurteile bezweckt" werde, daß mit der Zunahme der Zahl der neuen Schulen die Schließung oder Umgestaltung der alten Schritt halten und nach Gründung einer ausreichenden Zahl von Staatsschulen deren Besuch obligatorisch gemacht werden müsse; daß zu Inspektoren dieser Elementarschulen ausschließlich Christen zu ernennen seien, daß ferner den allgemeiner Bildung entbehrenden „Melamdim" die Erlangung von Unterrichtslizenzen nach Möglichkeit erschwert und nach Ablauf von zwanzig Jahren nur diejenigen zu einem Lehrer- oder Rabbineramt zugelassen werden sollten, die im Besitze eines Zeugnisses über die Absolvierung einer staatlichen Rabbinerschule sein würden.

Bald wurde jedoch das Geheimnis offenbar. Das um seine Jahrhunderte alte Schulautonomie besorgte Volk griff zu dem erprobten Mittel der passiven Resistenz. So vermochte die Schulreform nicht recht in Gang zu kommen: die ersten Elementar- und Rabbinerschulen (die zu Wilna und Shitomir) wurden erst 1845 eröffnet und vegetierten in der ersten Zeit gleichsam in einem luftleeren Raume dahin. Dr. Lilienthal war noch vor der Durchführung der Reform von der Bühne verschwunden. Im Jahre 1845 trat er plötzlich von seinem Amte im Unterrichtsministerium zurück, um Rußland für immer zu verlassen. Nachdem er nämlich in die Absichten der Regierungskreise tieferen Einblick getan und die Überzeugung gewonnen hatte, daß die von den Wortführern der Wilnaer Versammlung geäußerten Befürchtungen durchaus begründet gewesen waren, hielt er es für seine Pflicht, das von ihm öffentlich verpfändete Wort einzulösen. Er entschloß sich, aus dem Lande, in dem, wie er sich in seinen Erinnerun-

gen ausdrückte, ein Jude die Regierung „nur durch Anbetung des griechischen Kreuzes hätte zufriedenstellen können", in das Land der Freiheit, in die Vereinigten Staaten von Amerika zu ziehen, wo er bis zu seinem Tode als Rabbiner und Prediger wirkte. Er starb 1882 in Cincinnati.

§ 25. *Die Beschränkung der Autonomie. Wirtschaftliche Stagnation*

Unmittelbar nach der Ankündigung der Schulreform, die mit der Aufhebung der jüdischen Schulautonomie gleichbedeutend war, ging die Regierung an die Verwirklichung des zweiten Punktes ihres Programms, an die Beseitigung der *Gemeinde*-Autonomie. Am 19. Dezember 1844 erging ein Ukas über die „Abschaffung der Kahale und die Unterstellung der in Stadt und Land ansässigen Juden unter die allgemeine Verwaltung". Alle administrativen Funktionen der wählbaren Kahale sollten auf die Polizeibehörden und die wirtschaftlichen Funktionen auf die Stadtverordnetenversammlungen und Magistrate übergehen. Wäre gleichzeitig mit dieser „Reform" konsequenterweise die Gleichstellung der Juden mit der christlichen Bevölkerung in *steuerlicher* Hinsicht durchgeführt worden, so wäre die Kompetenz der Gemeinde nur noch auf den engen Bereich der synagogalen Angelegenheiten beschränkt geblieben; die Regierung wollte jedoch weder auf die jüdischen Sondersteuern noch auf die für die Juden geltenden Ausnahmebestimmungen hinsichtlich der Rekrutenpflicht verzichten. Um diese Ungleichheit zu erhalten, sah man sich nun genötigt, die Wucht des gegen die jüdische Selbstverwaltung geführten Schlages zu mildern und die Einrichtung der wählbaren „Rekrutenältesten" und Steuereinnehmer unangetastet zu lassen. Diese kläglichen Überreste des Kahals sollten fortan die jüdische Gemeindeselbstverwaltung ersetzen. Der durch die ihm auferlegte Pflicht der Rekruteneinziehung bereits demoralisierte Kahal mußte früher oder später seine ehemalige nationale Bedeutung restlos einbüßen.

Nachdem die Regierung den Kahalvorstand zu einem Inbegriff von Zöllnern und Rekrutenhäschern degradiert hatte, riß sie auch noch das Recht an sich, über den Ertrag der Gemeindesteuern zu verfügen. Gleichzeitig mit dem die Kahalverwaltung betreffenden Erlaß erging ein neues „Korobka-Steuer-Statut". Die Eintreibung dieser seit jeher der Kahalkasse zufließenden Fleischverbrauchssteuer wurde schon

1839 der Kontrolle der staatlichen und Kommunalbehörden unterstellt; nach dem neu ergangenen Statut sollten nun auch über die Verwendung des Erlöses aus der in der Regel in Pacht gegebenen Korobka-Steuer allein die Gouvernementsbehörden verfügen, die dafür zu sorgen hatten, daß mit diesem Gelde zuerst die den Gemeinden zur Last fallenden Rückstände an Staatssteuern und sodann die mit dem Unterhalt der Staatsschulen, der Förderung des Ackerbaus unter den Juden sowie der örtlichen Wohlfahrtspflege verbundenen Unkosten gedeckt würden. Um spezielle Mittel für die Begründung neuer jüdischer Schulen zu beschaffen, führte die Regierung obendrein in Nachahmung des österreichischen Vorbildes (oben, § 17) die *Kerzensteuer* ein, die Besteuerung eines religiösen Brauches, deren Ertrag ganz dem Unterrichtsministerium zugute kommen sollte. Mit der fortschreitenden Zerstörung der Gemeindeautonomie verwandelte sich so die Selbstbesteuerung in eine von der fremden Obrigkeit aufgebürdete Last, die auch in moralischer Hinsicht schwerer zu tragen war. Die „Taxe", wie die Fleischsteuer im Volksmunde hieß, wurde seitdem zu einem Krebsschaden des jüdischen Gemeindewesens. Die sich aus kapitalkräftigen Juden rekrutierenden Pächter der „Taxe" zwangen den Gemeinden ihren Willen auf und beuteten die unbemittelte Masse rücksichtslos aus. Auch in diesem Falle zog die Unterdrückung die Demoralisation nach sich.

Wiewohl sich die Regierung vorgenommen hatte, während der Durchführung der Schulreform keine neuen Repressivmaßnahmen zu verfügen, um dem Volke die neue Schule nicht zu verleiden, war es mit der diplomatischen Selbstbeherrschung der russischen Machthaber bald aus. Der in Bereitschaft gehaltene dritte Punkt des Programms des „Jüdischen Komitees": die gewaltsame Umgestaltung des Wirtschaftslebens der Juden, kam aus dem Halbdunkel der Kanzleien viel früher ans Tageslicht, als es taktisch geboten war. Am 20. April 1843, als die Aufklärungskampagne noch in vollem Gange war, ließ plötzlich der Zar in Form einer Randbemerkung zu einem Bericht des Ministerkomitees den folgenden Befehl ergehen: „Alle Juden, die in der fünfzig Werst breiten Zone längs der Grenze mit Preußen und Österreich ansässig sind, sind in das Innere der betreffenden Gouvernements abzuschieben; den Besitzern von Häusern ist zu gestatten, diese binnen zweijähriger Frist zu verkaufen; bei der Durchführung gelten keinerlei Ausreden". Als der Ukas dem Senat zugegangen war,

war sich dieser zunächst nicht im klaren darüber, ob ihm lediglich eine Bestätigung des von früher her geltenden, den Juden nur das flache Land längs der Grenze unzugänglich machenden Gesetzes oder aber ein neues Gesetz vorliege, wonach sie nunmehr auch aus den Grenzflecken und -städten ausgewiesen werden sollten. In Anbetracht des schroffen Tones der kaiserlichen Resolution entschied sich der Senat für die restlose Vertreibung. Der Zar stimmte dieser Auslegung zu, wobei den Immobilienbesitzern die Ausweisungsfrist um zwei weitere Jahre verlängert und den Ruinierten zeitweilige Steuerfreiheit in Aussicht gestellt wurde. Die über Tausende von jüdischen Familien in Litauen und der Ukraine erneut hereingebrochene Katastrophe löste bei der in- und ausländischen Judenheit einen Schrei des Entsetzens aus. Die Polizei forderte die zur Ausweisung Verurteilten auf, die von ihnen für die Neuansiedlung in Aussicht genommenen Orte anzugeben; neunzehn Gemeinden erklärten jedoch, daß sie völlig ratlos seien und nur der Gewalt weichen würden. Weiter Kreise der westeuropäischen Öffentlichkeit bemächtigte sich starke Erregung: deutsche, französische und englische Blätter brachten scharfe Artikel gegen die Politik des „neuen Spanien". Mehrere jüdische Gemeinden in Deutschland wandten sich an die russische Regierung mit Petitionen, in denen sie um die Zurückziehung des barbarischen Ukases nachsuchten. Es kam sogar zu einem Versuch diplomatischer Einflußnahme: während des Aufenthalts Nikolaus I. in London traten englische Staatsmänner an den Zaren mit der Bitte heran, seinen jüdischen Untertanen gegenüber Milde walten zu lassen. Die russische Regierung wäre aber vor der protestierenden öffentlichen Meinung wohl kaum zurückgewichen, wenn sich nicht herausgestellt hätte, daß die Ausführung des Ausweisungsbefehls mit der Verheerung ganzer Städte und daher auch mit der Schädigung der Staatsinteressen gleichbedeutend sei. Zwar wurde der unheildrohende Ukas nicht formell rückgängig gemacht, doch verzichtete die Regierung darauf, ihm praktische Geltung zu verschaffen.

Mittlerweile verhandelte das „Jüdische Komitee" mit den Generalgouverneuren über Mittel und Wege zur Durchführung einer neuen einschneidenden Maßnahme: der Einteilung der jüdischen Bevölkerung in „Klassen". Es wurde nämlich beabsichtigt, alle Juden in Rußland teils der Kategorie der „Nützlichen", teils der der „Nutzlosen" zuzuweisen: der ersten sollten die den Gilden angehörenden Kaufleute,

die Zunfthandwerker, die Landwirte und die über einträglichen Immobilienbesitz verfügenden Kleinbürger zugeteilt werden, während der Rest, d. h. die große Masse der Kleinhändler und Unbemittelten zu der Klasse der „Nutzlosen" oder Schädlichen geschlagen und in verstärktem Maße dem Druck der Konskription und der Rechtlosigkeit ausgesetzt werden sollte. Auf die Anfrage, ob eine solche „Einteilung" zweckmäßig sei, erhielt das Innenministerium von dem nach London beurlaubten Generalgouverneur Neurußlands, dem Grafen Michail Woronzow, eine entschieden ablehnende Rückäußerung, die er auch dem Zaren zu Ohren gebracht wissen wollte. In seiner im Oktober 1843 abgefaßten Denkschrift ließ sich der von englischen Ideen „infizierte" Würdenträger bezüglich der geplanten Rubrizierung der Juden folgendermaßen aus: „Ich wage, die Ansicht zu vertreten, daß schon allein die Kennzeichnung mehrerer Hunderttausende von Menschen, die von alters her im Kaiserreiche seßhaft sind, mit dem Ausdruck ‚nutzlos' ebenso hart wie ungerecht ist. Als ‚nutzlos' gelten dem Projekt all die unzähligen Juden, die teils die bei den Urproduzenten in kleinen Mengen aufgekauften Produkte dem Großhändler liefern, teils die bei diesem erstandenen Waren an die Verbraucher zu deren Nutzen absetzen. Urteilt man aber ohne Voreingenommenheit, so muß es wundernehmen, daß diese unzähligen Händler als ‚nutzlos' und folglich als schädlich betrachtet werden, während sie doch durch ihre kleinen, allerdings viel geschmähten Geschäfte einerseits die Landwirtschaft, andererseits den Handel fördern". Aus diesen Erwägungen brandmarkte Woronzow die in Aussicht genommene Judenrubrizierung als eine „blutige Operation an einer ganzen Menschenklasse", wobei er zugleich die Befürchtung aussprach, daß diese Maßnahme im Auslande unliebsames Aufsehen erregen würde. Ein Projekt, das, statt eine Verbesserung der materiellen Lage der ärmsten Klasse ins Auge zu fassen, darauf ausging, diese Lage durch neue Rechtsbeschränkungen und Auferlegung neuer Lasten noch weiter zu verschlimmern, mußte in der Tat selbst im kapitalistischen Europa Anstoß erregen: stellte es doch den Gedanken der sozialen Reform geradezu auf den Kopf . . . Die Argumente des liberalen Grafen machten indessen in Petersburg keinen Eindruck. Die einzige Konzession, zu der sich das „Jüdische Komitee" bequemte, bestand darin, daß es die Kleinhändler fortan nicht mehr als „nutzlose", sondern als „unproduktive Arbeit Verrichtende" bezeichnete.

Noch lange war das Komitee mit der Ausarbeitung der Einzelheiten seines grausamen Projektes beschäftigt. Im April 1845 wandte sich endlich der dem Komitee präsidierende Kisselew an die Generalgouverneure mit einem geheimen Rundschreiben, in dem ihnen kundgetan wurde, daß es nach Veröffentlichung des auf die „Unterbindung des Einflusses des Talmud" sowie auf die Unterdrückung der „besonders scharf ausgeprägten Eigenart der Juden" abzielenden Schul- und Gemeindegesetzes nunmehr an der Zeit sei, die jüdischen Landesbewohner vermittels ihrer Einteilung in Klassen „zu nützlicher Arbeit zu bewegen". Als ein Mittel „kultureller" Beeinflussung wurde unter anderem eine Verordnung in Aussicht genommen, derzufolge die Juden nach Ablauf einer fünfjährigen Frist auf ihre Sondertracht verzichten sollten. „Alle besagten Maßnahmen — betonte Kisselew — werden, wie bisher, gesondert veröffentlicht werden, um ihren inneren Zusammenhang und ihr gemeinsames Ziel vor dem Fanatismus der Juden geheimzuhalten; aus diesem Grunde geruhte Seine Kaiserliche Majestät mir zu befehlen, die Generalgouverneure hierüber *streng vertraulich* in Kenntnis zu setzen"[1]). Die Regierung hatte indessen das politische Feingefühl der Juden stark unterschätzt: sie wußte nicht, daß die Petersburger Verschwörung gegen die Judenheit im Ansiedlungsrayon schon längst kein Geheimnis mehr war, da ja die Verschwörer selbst nicht ausdauernd genug waren, um auch nur eine Zeitlang hinter der Maske angeblicher Kulturpolitik ihr zornentstelltes Gesicht zu verbergen . . .

Auch den Führern der westeuropäischen Judenheit, die sich in den ersten Jahren angesichts der von Lilienthal entfalteten Agitation dem Wahne hingegeben hatten, daß für ihre Stammesgenossen in Rußland ein lichtes Zeitalter angebrochen sei, gingen nunmehr die Augen auf. Lilienthal hatte sich nämlich im Auftrage Uwarows mit Philippson, Geiger, Crémieux und anderen Vertretern der jüdischen Öffentlichkeit Westeuropas in Verbindung gesetzt, um ihre moralische Unterstützung in Sachen der Schulreform zu erbitten, worauf von ihnen Antwortschreiben eingingen, die den russischen Unterrichtsminister zu seinem Beginnen beglückwünschten. Die „Allgemeine Zeitung

[1]) Schon im Jahre 1846 wurde jedoch das Projekt der „Einteilung in Klassen" durch Vermittlung der Gouverneure den Juden allenthalben bekanntgegeben, damit sich die „nutzlosen" unter ihnen beeilen sollten, sich bis zu einer bestimmten Frist einem „nützlichen Gewerbe" zuzuwenden, und im Jahre 1851 erlangte das Projekt auch Gesetzeskraft (s. unten, § 44).

des Judentums" glaubte verkünden zu können, daß die Ära der Verfolgungen in Rußland nun zu Ende sei. Die 1843 über die Juden der Grenzzone hereingebrochene Katastrophe ließ jedoch die Begeisterung rasch verfliegen: die Hoffnungsfreudigen mußten einsehen, daß die rücksichtslose Vertreibung vieler Tausende von Familien von Haus und Hof mit den angeblich „guten" Absichten der Regierung unvereinbar sei. So kam man denn in London auf den Gedanken, nach Rußland einen Vertrauensmann zu entsenden, der sich an Ort und Stelle über die Lage der Juden orientieren sollte. Diese Mission übernahm der bekannte jüdische Menschenfreund *Moses Montefiore*, der dem Hofe der Königin Viktoria nahestand. Schon im Jahre 1840, während des Ritualmordprozesses in Damaskus, als erfolgreicher Verteidiger der Juden in der Türkei hervorgetreten (unten, § 33), trug sich Montefiore mit dem Plan, einen ähnlichen Versuch auch in Rußland zu unternehmen. Zu Beginn des Jahres 1846 begab er sich dorthin, formell als ein sich für die Lebensverhältnisse seiner dortigen Stammesgenossen interessierender Reisender. Mit einem Empfehlungsschreiben der Königin Viktoria an den Zaren ausgerüstet, wurde er in Petersburg aufs ehrenvollste empfangen. Bei der ihm im März 1846 gewährten Audienz erklärte sich der Zar damit einverstanden, daß ihm Montefiore nach Beendigung seiner Reise durch Vermittlung des „Jüdischen Komitees" einen zusammenfassenden Bericht über die Lage der russischen Juden unterbreite. Die Reise des vornehmen Gastes durch den Ansiedlungsrayon, auf der er Wilna, Warschau und andere Städte berührte, ging mit großem Pomp vor sich: von den Spitzen der Ortsbehörden auf Weisung aus Petersburg allenthalben mit größter Zuvorkommenheit empfangen, wurde Montefiore zugleich auch von den jüdischen Volksmassen umjubelt, die auf die von ihm beim Zaren eingelegte Fürsprache weitestgehende Hoffnungen setzten. Diese Hoffnungen sollten freilich nicht in Erfüllung gehen. Die von Montefiore nach seiner Rückkehr nach London an den Präsidenten des „Jüdischen Komitees" Kisselew, an den Unterrichtsminister Uwarow und an den Statthalter von Polen Paskewitsch gerichteten Petitionen, in denen er um Milderung der seine Brüder bedrückenden harten Gesetze, um Wiederherstellung der zerstörten Kahalorganisation sowie um Anpassung der Schulreform an die Lebensformen der jüdischen Massen nachsuchte, wurden zwar Nikolaus I. zur Kenntnis gebracht, ohne indessen irgendeinen Erfolg zu haben.

Im gleichen Jahre unternahm ein anderer vornehmer Ausländer, der Marseiller Kaufherr *Isaak Altaras*, einen ebenso erfolglosen Versuch, die Lage der russischen Judenheit durch eine teilweise Emigration zu erleichtern. Er war nämlich nach Rußland mit dem Plan gekommen, einen Teil der dortigen Juden nach Algerien zu verpflanzen, das kurz zuvor unter französische Herrschaft gelangt war. Im Besitze von Empfehlungsschreiben, die ihm der französische Ministerpräsident Guizot und andere Würdenträger mitgegeben hatten, knüpfte Altaras in Petersburg mit den Ministern Nesselrode und Perowskij und sodann in Warschau mit dem Statthalter Paskewitsch Unterhandlungen an, um für eine bestimmte Anzahl von Juden die Genehmigung zur Auswanderung aus Rußland zu erwirken. Er versicherte hierbei, daß die französische Regierung bereit sei, einige Zehntausende notleidender russischer Juden in Algerien einzubürgern, und daß das Pariser Bankhaus Rothschild die zu ihrer Übersiedlung benötigten Mittel zur Verfügung stellen würde. Im Laufe der in Petersburg geführten Unterhandlungen wurde Altaras der Bescheid gegeben, daß man den Juden die Auswanderungserlaubnis nur gegen die Entrichtung eines bestimmten Lösegeldes für jeden der Auswanderer erteilen würde; in Warschau wurde ihm jedoch mitgeteilt, daß der Zar sich nachträglich entschlossen habe, auf das Lösegeld zu verzichten (Oktober 1846). Aus ungeklärten Gründen mußte indessen Altaras Rußland plötzlich verlassen, und so blieb das Projekt der Massenauswanderung unverwirklicht.

Die *wirtschaftliche* Lage der jüdischen Massen war durch das ein Vierteljahrhundert lang angewandte System engherzigster Bevormundung, mit der die Regierung eine „Neugestaltung" dieser Lage zu erreichen gedachte, von Grund aus erschüttert. Die Vertreibung der Juden aus den Dörfern in die Städte und aus der Grenzzone in das Landesinnere bei strengster Überwachung der den Ansiedlungsrayon umschließenden Grenzlinie — solche und ähnliche Polizeimaßnahmen waren dazu angetan, das Wirtschaftsleben der Juden zu zerrütten, nicht aber es zu reformieren. Die auf dem flachen Lande ansässigen und im Dienste der Gutsbesitzer stehenden Pächter, Schankwirte und Faktoren sowie die jüdischen Aufkäufer von Getreide und sonstigen landwirtschaftlichen Erzeugnissen hatten zwar einen auskömmlichen Verdienst und waren zum Teil sogar recht wohlhabend; indessen machten sie nunmehr einen nur geringen Prozentsatz der gesamten jüdischen

Bevölkerung aus, während die große Masse in den städtischen Siedlungen zusammengepfercht war, wo sie kaum noch existieren konnte. Die typische jüdische Stadt, wie sie uns in den zeitgenössischen Schilderungen (von Axenfeld, Dick, Levinsohn u. a.) entgegentritt, bot das folgende Bild: die Spitze der sozialen Pyramide bildete ein kleines Häuflein von Großkaufleuten und sonstigen Reichen, „Negidim"; weiter folgte die Mittelschicht der „Baalebatim" (wörtlich: Hausherren): die der dritten, am niedrigsten gestellten Kaufmannsgilde angehörenden Ladenbesitzer und die Inhaber kleiner Werkstätten; die Grundlage der Pyramide stellte aber die große Menge der Kleinhändler und Handwerker dar, die auf zufälligen Verdienst angewiesen waren und oft mit der Masse der Berufslosen, dem bettelarmen Proletariat („Kabzanim"), in eins verschmolz. Durch die unter Nikolaus I. eingeführte Konskription wurden die innerjüdischen Klassengegensätze bis zum äußersten verschärft: die Angehörigen der besitzlosen Klasse empfanden es als ein bitteres Unrecht, daß man ihre Kinder rücksichtslos den Militärbehörden auslieferte, während sich die höheren Klassen vor dem Zuchthausregime des Kasernenhofes sicher wußten. Befreiung von der Rekrutenpflicht konnten allerdings auch diejenigen erlangen, die sich als Ackerbauer niederließen; in dem Programm der Regierung, die auf die Russifizierung der Juden durch die militärische Fuchtel ausging, rangierte indessen die Erneuerung des Wirtschaftslebens der jüdischen Bevölkerung durch Heranziehung zum Ackerbau an allerletzter Stelle. Die 1823 erfolgte Ausweisung aus den weißrussischen Dörfern zwang zwar mehrere Tausend Juden, in den früher im neurussischen Steppengebiet begründeten Kolonien (Band VIII, § 49) Zuflucht zu suchen, doch hatten sie dort mit denselben Mißständen zu kämpfen, durch die das Kolonisationswerk von Anfang an behindert war. Im Jahre 1836 entschloß sich die Regierung, den sich für die Landwirtschaft entscheidenden Juden Siedlungsland in Sibirien, im Gouvernement Tobolsk und in der Provinz Akmolinsk anzuweisen, und schon nach kurzer Zeit meldeten sich 1317 Auswanderer, die zum Teil ohne Säumen die Reise antraten. Plötzlich besann sich aber der Zar eines Besseren und gab Befehl, die sich auf dem Wege nach Sibirien befindenden Gruppen anzuhalten und sie nach dem Gouvernement Cherson zu dirigieren. Im Laufe des folgenden Jahrzehnts kam hier zu den bereits bestehenden jüdischen Kolonien eine Reihe neuer hinzu. Nach und nach entwickelte sich das Kolonisationswerk auch im

Gouvernement Jekaterinoslaw und in Bessarabien; vereinzelte Siedlungen jüdischer Ackerbauer entstanden daneben in Weißrußland und Litauen. Die einige Tausend Familien umfassende jüdische Bauernschaft fiel indessen viel zu wenig ins Gewicht, um dem Wirtschaftsleben einer etwa zwei Millionen Seelen zählenden Volksmasse ein neues Gepräge geben zu können.

Das Schankgewerbe bildete nach wie vor eine der Haupterwerbsquellen der Juden in Stadt und Land, doch wurde es in der geschilderten Epoche in einer zum Teil neuen Form betrieben: die Regierung hatte nämlich die Brenngerechtigkeit monopolisiert, um sie in den einzelnen Provinzen an Privatkapitalisten zu verpachten, die ihrerseits die Herstellung und den Absatz des Branntweins ihren Agenten überließen. Die Folge war, daß nunmehr über der Masse der kleinen Schankwirte eine Schicht reicher jüdischer Schanksteuer- oder Akzisepächter stand. Diese Steuerpächter spielten in den Gouvernements des Ansiedlungsrayons die Rolle von Finanzagenten des Reiches, und die von ihnen in ihren Brennereien, Lagerhäusern und Büros beschäftigten Juden die von Subagenten oder „Beamten" des Fiskus. Man bezeichnete sie allesamt als „Akzisemänner", und der von ihnen ausgeübte Beruf galt beim Volke als der vornehmste.

§ 26. *Ritualmordprozesse und außerordentliches Drangsal*

Das „normale" Mißgeschick der russischen Juden wich hin und wieder einem außerordentlichen Unglück. Die schwersten Katastrophen dieser Art hingen mit altpolnischem Erbgut, mit dem Blutaberglauben zusammen, der das düstere mittelalterliche Kolorit dieser Epoche besonders scharf akzentuierte. Die ersten Ritualmordprozesse waren bereits unter Alexander I. eingeleitet worden, doch wiesen sie damals noch nicht jenen unheimlichen Anstrich auf, der für sie unter Nikolaus I. bezeichnend werden sollte.

Kurz vor Ostern 1816 wurde in der Umgegend von *Grodno* die Leiche der plötzlich verschollenen vierjährigen Tochter des Kleinbürgers Adamowitsch aufgefunden. Das Gerede des abergläubischen Volkes, das Kind sei zu rituellen Zwecken ermordet worden, veranlaßte die Polizei, den Schuldigen unter den Juden zu suchen. Der Verdacht fiel auf das Mitglied des Grodnoer Kahals Scholom Lapin, einen Nachbar der Familie Adamowitsch; die einzigen gegen ihn sprechen-

den Indizien waren in seinem Hause vorgefundene eiserne Werkzeuge, ein Hammer und ein Spieß. Es wurde eine geheime Untersuchung eingeleitet. Als Ankläger stellte sich der Untersuchungsbehörde ein getaufter Jude, der Unteroffizier Sawizki, zur Verfügung, der allerlei Unsinn zu erzählen wußte, wie etwa daß die Juden zum Andenken an den Auszug aus Ägypten am Rüsttag des Passahfestes die Türpfosten ihrer Häuser mit christlichem Blut zu bestreichen pflegten. Die Ergebnisse der Untersuchung wurden nach Petersburg gemeldet, wo man indessen zu dem Beschluß kam, daß für die Erhebung einer Anklage gegen die Juden keinerlei Anhaltspunkte vorlägen. Im Februar 1817 befahl denn auch Alexander I., die geheimen Recherchen über den angeblichen Ritualmord einzustellen und die weiteren Nachforschungen im Wege eines ordentlichen Ermittlungsverfahrens zu betreiben. Da alle Nachforschungen ergebnislos blieben, wurde das Verfahren niedergeschlagen. Zu diesem Ausgang der Sache trugen nicht zuletzt die in Petersburg versammelten Deputierten der Kahale, insbesondere der aus Grodno stammende Sonnenberg bei, der bei dem Kultusminister Golizyn gegen die Blutlüge nachdrücklichst Einspruch erhob.

Der Fall von Grodno und ähnliche um die gleiche Zeit im Königreich Polen laut gewordene Anklagen (unten, § 27) ließen den Fürsten Golizyn erkennen, daß in der Westmark die gefährliche Tendenz bestehe, jeden unaufgeklärten Mord den Juden zur Last zu legen und auf Grund des Blutaberglaubens mittelalterliche Prozesse in Szene zu setzen. Der dem Pietismus huldigende und die biblischen Traditionen hochhaltende Golizyn beschloß nun, die widerliche Legende, die Polen in seiner Verfallszeit schändete und jetzt auch für Rußland zu einem Schandfleck zu werden drohte, mit der Wurzel auszurotten. Es fiel ihm nicht schwer, Alexander I. entsprechend zu beeinflussen. In demselben Monat, in dem der die „Gesellschaft israelitischer Christen" betreffende Ukas erging, wandte sich Golizyn an die Gouverneure mit dem folgenden bemerkenswerten Runderlaß (vom 6. März 1817): „In Anbetracht dessen, daß in manchen, ehedem zu Polen gehörenden Provinzen gegen die Juden auch heute noch die Verleumdung laut wird, daß sie angeblich um des Blutes willen christliche Kinder ermordeten, geruhte Seine Kaiserliche Majestät im Hinblick darauf, daß derlei Verleumdungen bereits in früherer Zeit durch unparteiische Untersuchung sowie durch königliche Edikte vielfach widerlegt worden sind, allerhöchst zu befehlen, allen Gouvernementsvorstehern

den Willen des Monarchen kundzutun, daß die Juden künftighin wegen Ermordung christlicher Kinder ohne jeglichen Grund, auf das bloße Vorurteil hin, daß sie das christliche Blut benötigten, nicht belangt werden sollen". Es konnte scheinen, daß durch diesen unzweideutigen Erlaß allen Bemühungen der lichtscheuen Hetzer, die Blutlegende zu neuem Leben zu erwecken, ein Ziel gesetzt sei. Einige Jahre hindurch regte sich eine solche Agitation in der Tat nicht mehr, doch setzte sie bereits gegen Ende der Regierung Alexanders I. von neuem ein und schuf so die Voraussetzungen für die ungeheuerliche *Welisher Affäre.*

Am Ostersonntag 1823 war in der Stadt Welish (Gouvernement Witebsk) der dreijährige Soldatensohn Feodor Jemeljanow verschwunden und zehn Tage später in einem Sumpfe außerhalb der Stadt als arg verstümmelte Leiche wiedergefunden worden. Die gerichtsärztliche Untersuchung sowie das Ermittlungsverfahren gingen von der durch den Volksaberglauben suggerierten Annahme aus, der Knabe sei von Juden zu Tode gemartert worden. Dieses Gerücht war von zwei christlichen Wahrsagerinnen ausgestreut worden: von der Dirne Terentjewa und von der schwachsinnigen Jungfer Jeremejewa, die den Eltern des umgekommenen Kindes eingeredet hatten, daß an seinem Tode die Juden schuld seien. Vor der Untersuchungsbehörde erklärte Terentjewa, daß sie namentlich zwei jüdische Familien, die des Kaufmanns *Berlin* und des Ratsmannes *Zeitlin*, in Verdacht habe, die beide zu den angesehensten Männern von Welish gehörten. Die belastenden Aussagen der Terentjewa wurden jedoch nach langwierigen Nachforschungen als grundlos erkannt, und im Herbst 1824 faßte das Witebsker Hauptgericht den folgenden Beschluß: „Der Fall des umgekommenen Soldatensohnes ist der göttlichen Gerechtigkeit anheimzustellen; alle Juden, die unbegründeterweise verdächtigt worden sind, sind von jeglichem Verdacht frei; der Soldatenfrau Terentjewa ist wegen unzüchtigen Lebenswandels die Kirchenbuße aufzuerlegen". Zugleich ordnete jedoch das Gericht an, in Anbetracht der bestialischen Grausamkeit des Verbrechens die Nachforschungen auch weiterhin nicht ruhen zu lassen. Die obskuren judenfeindlichen Elemente, unter Führung von der unierten griechischen Kirche angehörenden Ortsgeistlichen, setzten daraufhin alle Hebel in Bewegung, um die Untersuchung erneut in die ihnen erwünschten Bahnen zu lenken. Ihr Werkzeug war auch diesmal die käufliche Terentjewa. Als Alexander I.

kurz vor seinem Tode, im September 1825 Welish passierte, überreichte ihm die Terentjewa eine Supplik, in der sie sich über den mangelnden Eifer der Behörden bei der Fahndung nach den „erwiesenermaßen" jüdischen Mördern des kleinen Feodor beklagte, den sie fälschlicherweise als ihren Sohn bezeichnete. Der Zar gab hierauf, im Widerspruch zu dem von ihm selbst gutgeheißenen Erlaß vom Jahre 1817, dem Generalgouverneur von Weißrußland Chowanskij den Befehl, das niedergeschlagene Untersuchungsverfahren wieder aufzunehmen.

Der judenfeindliche Generalgouverneur, der selbst an die abscheuliche Legende glaubte, bekam so freie Hand. Er beauftragte mit der Leitung der neuen Untersuchung seinen Untergebenen Strachow, den er mit weitgehenden Vollmachten ausstattete. In Welish angelangt, ließ Strachow zuallererst die Terentjewa festnehmen und unterzog sie wiederholt einem Verhör, durch das die Denunziantin in dem ihm genehmen Sinne beeinflußt werden sollte. Die von dem Untersuchungsrichter ermunterte Dirne gab denn auch bald eine ganze Kriminalgeschichte zum besten. Sie erzählte, daß sie selbst, in jüdischen Diensten stehend, den kleinen Feodor in das Haus des Zeitlin gelockt hätte, worauf das Kind zunächst im Hause des Berlin und sodann in der Synagoge von einem ganzen Haufen Juden und Jüdinnen in gräßlichster Weise gemartert worden sei: man hätte ihm Schnitt- und Stichwunden beigebracht, es in einem mit Eisenstacheln versehenen Faß gewälzt und ihm schließlich das Blut abgezapft, in das die einzelnen Täter Leinentücher getaucht und das sie überdies auf Flaschen abgezogen hätten. (Christenblut benötigten nämlich die Juden, wie Terentjewa bekundete, teils um damit die Augen der „stets blind zur Welt kommenden" jüdischen Kinder zu bestreichen, teils um es dem für das Mazzothbacken bestimmten Mehl zuzusetzen.) Ähnlich lautende Aussagen preßte der Untersuchungsrichter zwei anderen christlichen Dienstmädchen ab. Auf Grund dieser Faselei verfügte Strachow die Festnahme der Verleumdeten: zunächst der zwei angesehenen Matronen Slawa Berlin und Chana Zeitlin, alsdann ihrer Gatten und Angehörigen und schließlich einer Anzahl weiterer Gemeindemitglieder. So wurden insgesamt zweiundvierzig Personen in den Kerker geworfen. Die Häftlinge wurden einem hochnotpeinlichen Verhör unterzogen, bei dem die an die Tortur grenzenden Methoden der damaligen Polizeijustiz Anwendung fanden; alle Vernommenen verwahrten sich

jedoch mit Entrüstung gegen die böswillige Anklage und bezichtigten die Terentjewa, mit der sie konfrontiert wurden, der unverschämtesten Lüge. Desungeachtet berichtete Strachow seinem Vorgesetzten Chowanskij, daß er einem ungeheuerlichen, von dem ganzen Kahal verübten Verbrechen auf die Spur gekommen sei. In seinen diesbezüglichen Meldungen nach Petersburg stellte denn auch Chowanskij den Mordfall als ein aus religiösen Gründen begangenes Verbrechen hin und erhielt hierauf vom Zaren Nikolaus I. den folgenden grausamen Befehl (vom 26. August 1826): „Da durch den besagten Vorfall bewiesen ist, daß die Jüden die ihrem Glauben entgegengebrachte Duldsamkeit mißbrauchen, so sind zur Abschreckung und Warnung aller anderen (Juden) die Jüdensynagogen in Welish bis auf weiteres zu versiegeln und die Andachtsversammlungen innerhalb wie außerhalb dieser Synagogen zu verbieten".

Solcherart war die Sprache des inzwischen zur Regierung gelangten neuen Zaren. Seine Thronbesteigung fiel mit der Wiederaufnahme der Untersuchung des Welisher Falles zusammen, eine Koinzidenz, die für die Gesamtheit der russischen Juden verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen sollte. Nach dem Inhalt und dem schroffen Ton seiner Resolution zu urteilen, zweifelte Nikolaus I. damals nicht daran, daß in Welish ein Ritualmord vorliege. Der unheimliche, mißliebige Volksstamm stellte sich in der Phantasie des neuen Kaisers als eine einzige Horde von Bösewichten und nach dem Blute christlicher Kinder lechzenden Fanatikern dar. Im Zeichen dieser düsteren Wahnidee stand die Ausarbeitung jenes Rekrutenstatuts, das bald alle russischen Juden erbeben machen und ihre unschuldigen Kinder gleichsam zur Sühne qualvollen Martern preisgeben sollte . . . Die harte Strafe traf die gesamte jüdische Bevölkerung Rußlands, am trostlosesten war aber die Lage der Gemeinde von Welish, die alle Schrecken eines eigenartigen Belagerungszustandes über sich ergehen lassen mußte. Die große Gemeinde stand in einem furchtbaren Verdacht, alle ihre Synagogen wurden, als handelte es sich um Räuberhöhlen, kurzerhand geschlossen, und die unglücklichen Gemeindemitglieder durften nicht einmal zusammenkommen, um in gemeinsamer Andacht ihr Herz zu erleichtern; der Handel war lahmgelegt, die Läden wurden geschlossen, und in den Straßen der in Trauer versetzten Stadt irrten trübselige Gestalten ratlos umher.

Mittlerweile spannte der mit der Leitung des Ermittlungsverfahrens

betraute Strachow das Netz der Untersuchung immer weiter aus. Die Terentjewa sowie die anderen im Gefängnis mit Wohlwollen behandelten Angeberinnen ließen ihrer Einbildungskraft vollends die Zügel schießen. Bei den Vernehmungen vor der Untersuchungskommission „entsannen" sie sich einer Reihe weiterer, von den Juden verübter religiöser Verbrechen: der Ermordung von Kindern in abgelegenen Wirtshäusern, der Schändung von Kirchengerät u. dgl. m. Chowanskij beeilte sich, dem den Gang der Untersuchung aufmerksam verfolgenden Zaren auch von den neuesten Enthüllungen Bericht zu erstatten, doch schoß er hierbei über das Ziel hinaus: dem ins Unermeßliche wachsenden Register der jüdischen Missetaten gegenüber mißtrauisch geworden, versah Nikolaus I. den Bericht des Chowanskij mit der folgenden Entschließung: „Es ist unbedingt festzustellen, wer jene unglücklichen Kinder waren; es dürfte dies ein Leichtes sein, wenn das Ganze nicht eine gemeine Lüge ist" (Oktober 1827). Seine Überzeugung von der Schuld der Juden war offenbar ins Wanken geraten. Nicht in der Lage, beweiskräftiges Belastungsmaterial zu beschaffen, forderte die Untersuchungskommission durch Vermittlung des Chowanskij bei den im Ansiedlungsrayon amtierenden Gouverneuren die Akten ein, die sich auf Ritualmordprozesse der früheren Zeit bezogen. Im Zusammenhang mit diesen Nachforschungen wurde unter anderem auch der Grodnoer Fall von 1816 erneut aufs Tapet gebracht. Es fand sich ein aus dem Gouvernement Minsk gebürtiger Täufling namens Grudinskij, der sich anheischig machte, in einem jüdischen „Geheimbuch" die für den Ritualmord geltenden Vorschriften zu zeigen; als das Buch jedoch herbeigeschafft und die betreffende Stelle übersetzt wurde, stellte sich heraus, daß sie von dem rituellen Viehschlachten handelte. Der überführte Renegat gestand, seine ehemaligen Glaubensgenossen aus schnöder Gewinnsucht verleumdet zu haben, und wurde auf kaiserlichen Befehl unter die Rekruten gesteckt. Das Mißtrauen gegen das Welisher Ermittlungsverfahren verschärfte sich daraufhin in Petersburg dermaßen, daß es schließlich der Untersuchungskommission, die sich in ihrem eigenen Lügengewebe verstrickt hatte, entzogen und dem Senat zugewiesen wurde (1830).

Vier Jahre lang beschäftigte sich der Senat (zunächst dessen Strafdepartement, sodann auch die Plenarversammlung) mit dem Welisher Fall, ohne daß die Senatoren zu einem einhelligen Beschluß gelangten. So kam denn die Sache im Jahre 1834 vor die höchste Instanz,

den Staatsrat, wo die Wahrheit endlich ans Tageslicht kam. Um ihre Aufdeckung machte sich namentlich der greise Nikolaus Mordwinow verdient, der in der Nähe von Welish Güter besaß, die dortigen Juden gut kannte und über die gegen sie fälschlich erhobenen Beschuldigungen aufs tiefste empört war. Als Präsident des Staatsratsdepartements für zivile und geistliche Angelegenheiten unterzog er das Untersuchungsmaterial in einer Reihe von Sitzungen eingehendster Prüfung, brachte das von Strachow und Chowanskij errichtete Lügengebäude zum Einsturz und machte es augenscheinlich, daß der gegen die Juden voreingenommene Generalgouverneur die Regierung durch seine Berichte irregeleitet habe. Unter dem Eindruck der Ausführungen Mordwinows und anderer Verfechter der Wahrheit sprach sich das Departement dahin aus, daß alle verhafteten Juden befreit und für die ihnen zugefügte Unbill entschädigt, die christlichen Denunziantinnen aber nach Sibirien verschickt werden sollten. Auch die Plenarversammlung des Staatsrats stimmte dem grundsätzlich zu und lehnte lediglich den Vorschlag über die Entschädigung ab.

Der vom Zaren am 18. Januar 1835 bestätigte Beschluß des Staatsrates lautete wie folgt: „Die im Zusammenhang mit der Ermordung des Soldatensohnes Jemeljanow und anderen ähnlichen Fällen zur Verantwortung gezogenen Juden sind mangels positiver Indizien außer Verfolgung zu setzen; die christlichen Angeberinnen, die Bäuerin Terentjewa, die Soldatenfrau Maximowa, die Adlige Koslowskaja, die sich grundloser Verleumdung schuldig gemacht haben, sind nach Sibirien zu verbannen; die Bauernjungfer Jeremejewa, die sich unter dem gemeinen Volke als eine Wahrsagerin ausgab, ist unter priesterliche Aufsicht zu stellen". Höchst bezeichnend war der von Nikolaus I. diesem Urteilsspruch angefügte, nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Nachtrag: „Ganz der Ansicht des Staatsrates, daß in dieser Sache infolge der Unzulänglichkeit der vorliegenden Indizien keine andere Entscheidung als die von mir bestätigte ergehen kann, glaube ich jedoch hinzufügen zu müssen, daß mir die innere Überzeugung, das Verbrechen sei nicht von den Juden verübt worden, fehlt und fehlen muß. Zahlreiche Beispiele ähnlicher Mordtaten lassen vermuten, daß es unter den Juden Fanatiker oder Schismatiker gibt, die Christenblut für ihre Riten als unentbehrlich erachten; dies erscheint umso glaubwürdiger, als man unglücklicherweise auch unter uns Christen hin und wieder Sekten antreffen kann, die nicht weniger grauen-

erregend und unbegreiflich sind. Kurzum, weit davon entfernt, zu glauben, daß ein solcher Brauch allen Juden gemein sein könnte, vermag ich indessen die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß es unter ihnen ebenso gräßliche Fanatiker gibt wie unter uns Christen". So war es nur folgerichtig, daß sich Nikolaus I. weigerte, einen anderen, mit dem gefällten Urteilsspruch zusammenhängenden Beschluß zu sanktionieren, nämlich daß die Gouverneure angewiesen werden sollten, sich künftighin strengstens an den Ukas von 1817 zu halten, durch den die Erhebung von Ritualmordanklagen „allein auf das Vorurteil hin" untersagt war: leistete doch der Zar, indem er das Bestehen einer blutrünstigen jüdischen Sekte für möglich erklärte, dem berüchtigten Vorurteil, wenn auch nicht in vollem Umfange, selbst Vorschub.

Ende Januar 1835 traf in Welish der Befehl ein, die freigesprochenen Juden zu enthaften, die im Jahre 1826 geschlossenen Synagogen wieder freizugeben und die von der Polizei beschlagnahmten Thorarollen der Gemeinde zurückzuerstatten. Die durch die lange Kerkerhaft völlig erschöpften Märtyrer (einige waren inzwischen ihren Leiden erlegen) atmeten wieder auf, und die Synagogen, die den stillen Duldern unzugänglich gemacht worden waren, hallten nun von den Dankgebeten der Erretteten wider. Der volle acht Jahre währende Belagerungszustand ward aufgehoben und die verfemte Gemeinde von der Schreckensherrschaft befreit. Dem jüdischen Martyrologium war ein neues Blatt hinzugefügt worden, eines der düstersten trotz des verhältnismäßig harmlosen Finale.

Das *außerordentliche* Ungemach dieser Epoche beschränkte sich indessen keineswegs nur auf Ritualmordprozesse. Es kam auch zu Massenverfolgungen auf Grund von stichhaltigeren Beschuldigungen, die Privatdelikte zu Verbrechen ganzer Gemeinden aufbauschten, um für diese schwere Strafen nach sich zu ziehen. Infolge der gräßlichen Konskriptionsmethoden jener Zeit, durch die die Kahale in Polizeiorgane zur Fahndung nach unschuldigen Kindern verwandelt worden waren, griff nämlich in den jüdischen Gemeinden das Erzübel des Denunziantentums immer mehr um sich. Es entwickelte sich ein besonderer Menschenschlag, der des berufsmäßigen Angebers, des „Mosser", der den Mitgliedern der Kahalverwaltung mit Enthüllung der namentlich bei der Rekruteneinziehung geduldeten Mißbräuche drohte, um so Schweigegelder zu erpressen. Um diese stets auf der Lauer lie-

genden Erpresser loszuwerden, griff man zuweilen zur Selbstjustiz und beseitigte die gefährlichsten unter ihnen. Ein solcher Fall ereignete sich 1838 im Gouvernement Podolien. Eines Tages kamen in der Stadt Nowaja Uschiza zwei „Mossrim", Ochsmann und Schwarzmann, die zu einer Plage für das ganze Gouvernement geworden waren, auf ungeklärte Weise ums Leben. Der eine soll, wie es hieß, in der Synagoge, der andere auf einsamer Landstraße umgebracht worden sein. Die Behörden zögerten nicht, das Verbrechen der jüdischen Gemeinde, ja sogar einer ganzen Reihe von Gemeinden zur Last zu legen und sie zu bezichtigen, „die Missetat auf einen Urteilsspruch ihrer eigenen Gerichtsstätte hin verübt zu haben". Es wurden etwa achtzig Kahalälteste und „angesehene Hausväter" von Uschiza und den benachbarten Flecken, darunter auch zwei Rabbiner, zur Verantwortung gezogen und vor ein Kriegsgericht gestellt, das den Beschluß faßte, die „Schuldigen exemplarisch zu bestrafen". Zwanzig der Angeklagten wurden denn auch zum Spießrutenlaufen sowie zu Zuchthausstrafen bzw. zu schwerem Kerker und ebenso viele zur Deportation nach Sibirien verurteilt. Die Verurteilten, von denen mehrere bereits unter den Spießruten gestorben waren, wurden vom Volk als Märtyrer verherrlicht.

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem „Mossertum" stand auch der *Fall von Mstislawl* (1844). Im Städtchen Mstislawl (im Gouvernement Mohilew) waren auf dem Marktplatz eine Menge Juden und ein zur Beschlagnahme von geschmuggelten Waren ausgesandter Soldatentrupp aneinandergeraten, wobei ein Gewehr entzweiging. Die örtlichen Polizei- und Militärbehörden meldeten unverzüglich dem Gouverneur von Mohilew sowie dem Befehlshaber der dort stationierten Truppen, daß unter den Juden eine „Revolte" ausgebrochen sei. Die judenfeindlichen Behörden stützten sich hierbei auf die Denunziation des Täuflings Arje Briskin, der, von seinen früheren Glaubensgenossen der Verachtung preisgegeben, nunmehr die Gelegenheit ergriff, ihnen heimzuzahlen. Als im Januar 1844 die angebliche Judenrevolte zum Gegenstand eines Immediatberichtes gemacht wurde, gab der Zar kurz entschlossen den folgenden Befehl: „Die Hauptbeteiligten sind vor ein Kriegsgericht zu stellen, und mittlerweile ist bei den Juden jener Stadt wegen ihrer Zügellosigkeit jeder zehnte Mann als Rekrut einzuziehen". Wieder einmal triumphierten die Leitprinzipien dieser Epoche: alle für einen — einer für alle, zuerst die Strafe und dann das Gericht . . . Der in Mstislawl am Vorabend des Hamanstages (Purim)

eingetroffene Ukas versetzte die dortigen Juden in größte Verzweiflung. Am Tage des „Fasten-Esther" hallten sämtliche Synagogen von den Wehklagen der Andächtigen wider. Für die Stadt brach eine Zeit des Schreckens an: die angesehensten Gemeindemitglieder wurden, nachdem man ihnen die Hälfte des Kopfhaares und des Bartes weggeschoren hatte, hinter Schloß und Riegel gebracht. Männer jeglichen Alters wurden massenweise festgenommen, um unter die Rekruten gesteckt zu werden; bis zum Abschluß der Untersuchung durfte sich kein jüdischer Einwohner über die Stadtgrenze hinauswagen. Der in einem benachbarten Flecken wohnhafte und durch seine großzügige Wohltätigkeit bekannte Kaufmann *Isaak Selikin* („Rabbi Izele") begab sich daraufhin eiligst nach Petersburg, verschaffte sich dort Zutritt zum Chef der „Dritten Abteilung" und machte diesen auf die Greueltaten der Mstislawler Behörden aufmerksam. Bald trafen in Mstislawl aus der Reichshauptstadt mit besonderen Vollmachten ausgestattete Beamte ein, die sich an Ort und Stelle davon überzeugen konnten, daß die Ortsbehörden eine gewöhnliche Straßenschlägerei böswilligerweise als einen Volksaufstand hingestellt hatten. Nunmehr ließ auch der Monarch „Gnade" walten: die verhafteten Gemeindeältesten wurden befreit, die zum Militärdienst Eingezogenen aus dem Heere entlassen, einige übereifrige Beamte dem Gericht überantwortet und selbst dem Gouverneur von Mohilew, der seine Petersburger Vorgesetzten falsch informiert hatte, blieb eine scharfe Rüge nicht erspart. Es war dies im November 1844, nachdem der Terror zehn Monate lang gewütet hatte. In den Synagogen wurden Dankgottesdienste abgehalten, und die Gemeinde faßte den Beschluß, den Tag der Erlösung (den 3. Kislew) alljährlich als Fest zu begehen.

Während so die Regierung die jüdischen Gemeinden fortwährend drangsalierte, hatten die Juden in dieser Zeit unter *Volksexzessen* kaum zu leiden. Die einzige von Griechen 1821 in *Odessa* angezettelte Judenhetze ging letzten Endes nicht auf inländischen, sondern auf ausländischen Einfluß zurück: sie war ein Widerhall jenes Kampfes, der damals zwischen Griechen und Türken entbrannt war, auf Konstantinopel übergegriffen und auch auf die griechische Kolonie von Odessa zurückgewirkt hatte (unten, § 33).

§ 27. Das Königreich Polen

Anders gestaltete sich die Lage der Juden in jener weiträumigen Provinz, die im Jahre 1815 auf Beschluß des Wiener Kongresses aus Gebietsteilen des ehemaligen Herzogtums Warschau gebildet und als *Königreich Polen* dem Russischen Reiche einverleibt worden war. Das im Zeitraum 1815 bis 1830 völlig autonome, von einer in Warschau residierenden Sonderregierung verwaltete und mit einer Volksvertretung, einem Sejm, ausgestattete „Kongreßpolen" regelte die Lebensverhältnisse seiner zahlreichen jüdischen Bevölkerung[1]) unabhängig von der allgemeinen Reichsgesetzgebung. Nach der Unterdrückung des Aufstandes von 1830 wurde zwar das gedemütigte Polen mit dem Kaiserreich enger verbunden, doch standen die polnischen Juden auch dann noch zum Teil unter der Herrschaft eines besonderen Landrechtes.

Dem neuerrichteten „Königreich Polen" standen stürmische Zeiten bevor. Nach dem Zusammenbruch der mit dem Feldzug Napoleons gegen Rußland verbundenen nationalen Hoffnungen, nach dem Untergang des Herzogtums Warschau und der auf Befehl Alexanders I. 1813 erfolgten Bildung einer provisorischen Regierung in der polnischen Hauptstadt setzten die Polen ihr ganzes Vertrauen auf den russischen Zaren. Zu diesem „Befreier Europas" richteten ihre Blicke auch die jüdischen Massen empor, denen die von Napoleon dem erloschenen Herzogtum seinerzeit verliehene Verfassung nichts als das „schändliche Dekret" gebracht hatte (Band VIII, § 43). Als im Mai 1815 die Grundprinzipien der Verfassung für das unter russische Oberhoheit gestellte Königreich Polen festgelegt wurden, hatte nämlich der Wiener Kongreß unter anderem die folgende Bestimmung getroffen: „Dem israelitischen Volke sollen alle ihm durch die geltenden Gesetze und Verordnungen gewährleisteten Rechte erhalten bleiben; durch besondere Normen sollen die Bedingungen festgelegt werden, deren Erfüllung den Alttestamentarischen die Möglichkeit geben wird, an den Bürgerrechten in weitergehendem Maße zu partizipieren".

[1]) Den amtlichen Ermittlungen zufolge gab es im Königreich Polen im Jahre 1816 213 000, im Jahre 1831 373 000 und im Jahre 1846 558 000 Juden (vgl. die einschlägigen Archivalien bei J. Hessen, Geschichte des jüdischen Volkes in Rußland, Band II, S. 185, Leningrad 1927). Der für einen Zeitraum von dreißig Jahren übermäßig große Zuwachs ist nicht allein auf natürliche Vermehrung, sondern zugleich darauf zurückzuführen, daß die Ergebnisse der Volkszählungen von 1816 und 1831 infolge lückenhafter Erhebungen hinter den tatsächlichen Zahlen beträchtlich zurückgeblieben waren.

Diese Bestimmung des von dem edelsten der polnischen Politiker, Adam Czartoryski (Band VIII, § 40), ausgearbeiteten Verfassungsentwurfes verhieß allerdings den Juden Erweiterung ihrer Bürgerrechte keineswegs vorbehaltlos: was sie voraussetzte, war offensichtlich die „Verbesserung" der jüdischen Landbevölkerung auf dem Wege der Polonisierung und Entpersönlichung.

Die Bearbeitung der jüdischen Frage wurde dem in Warschau unter Leitung von Czartoryski tätigen „Reformkomitee" übertragen, das sie seinerseits an die mit der Ausarbeitung einer Bauern- und Städteordnung beschäftigten Kommissionen weiter verwies. Das auf diese Weise zustande gekommene Projekt einer Reform der jüdischen Lebensverhältnisse war ganz von dem Geiste „aufgeklärter Bevormundung" durchdrungen. Wiewohl die Urheber des Entwurfes den Juden die Menschen- und Bürgerrechte in der Theorie zuerkannten und demgemäß auch ihre Emanzipation in Aussicht nahmen, vertraten sie dennoch die Ansicht, daß „im Hinblick auf die in den jüdischen und polnischen Volksmassen verbreiteten Vorurteile, ihre Unwissenheit und Sittenverderbnis" eine überstürzte Durchführung der Emanzipation, die den Juden allzu weitgehende Bewegungsfreiheit sichern würde, dem Lande nur zum Schaden gereichen müsse; es gelte daher, so hieß es weiter im Reformplan, zuvörderst die Verbesserung der Juden in Angriff zu nehmen, und zwar durch ihre Loslösung von dem schädlichen Schankgewerbe und ihre Heranziehung zum Ackerbau, durch die Neugestaltung des jüdischen Erziehungssystems in staatsbürgerlichem Geiste bei gleichzeitiger Abschaffung der Kahale wie der Gemeindeautonomie überhaupt. Das Bild der dem Assimilationsprozeß verfallenden westlichen Judenheit vor Augen, beschloß die polnische Kommission, sich auch von der Auffassung des damals an der Spitze der Berliner Assimilations- und Reformfreunde stehenden David Friedländer zu unterrichten. Bald ging denn auch diesem vom Bischof von Kujawien, Malczewski, ein im Namen der Warschauer Regierung abgefaßtes Schreiben zu, mit der Bitte, sich zu den in Polen geplanten Reformen zu äußern. Die Aufforderung schien Friedländer überaus schmeichelhaft zu sein, und im Jahre 1816 verfaßte er eine eingehende Denkschrift, die er später unter dem Titel: „Verbesserung der Israeliten im Königreich Polen" auch im Drucke erscheinen ließ (1819). Die polnischen Juden — so führte Friedländer aus — seien in kultureller Hinsicht hinter ihren westlichen Stammesgenossen weit

zurückgeblieben; ihrer Aufklärung stehe ihre sich auf dem Talmud aufbauende Erziehung, die schädlich wirkende chassidische Lehre und nicht zuletzt die Kahalorganisation im Wege; es gelte, gegen alle diese Übel anzukämpfen: die jüdische Schule müsse der polnischen angeglichen, die jüdische Sprache durch die polnische ersetzt und die Assimilation ebenso wie die religiöse Reform nach Kräften gefördert werden; zugleich müsse aber den Juden „auch das volle Bürgerrecht in gegründete Aussicht gestellt werden, falls sie sich dessen durch Beweise der Nützlichkeit würdig machten". Diese Ansicht, daß man sich der Bürgerrechte erst „würdig" zeigen müsse, entsprach vollauf den Überzeugungen der Warschauer Regierungskommission.

Bald fand sich in Warschau selbst eine Gruppe von „Berlinern", von Gesinnungsgenossen des Friedländer zusammen, die in dem Bewußtsein, der Gleichberechtigung bereits würdig geworden zu sein, diese für sich allein zu erwirken trachteten. Czartoryski wie auch Alexander I. wurden im Namen von sechsundzwanzig solcher „gebildeten" Familien mit Gesuchen bestürmt, in denen die Petenten ihre Ansprüche auf die Bürgerrechte damit begründeten, daß sie, „von den Vorzügen der Zivilisation überzeugt, europäische Sitten und Tracht übernommen hätten, sich der Wissenschaft und Kunst widmeten und ihre Kinder in den Lyzeen Polens, Deutschlands und namentlich Preußens ausbilden ließen". Dieser „Sonderklasse" innerhalb der Judenheit müßten, wie sie meinten, im Gegensatz zu der an der herkömmlichen „Sitte und Tracht" festhaltenden Volksmasse, der lediglich die elementarsten Bürgerrechte, wie etwa die Freizügigkeit und Gewerbefreiheit, einzuräumen wären, über alle bürgerlichen Rechte hinaus auch die politischen verliehen werden. Eine solche Bevorzugung der „Gebildeten", so erklärten die Bittsteller, würde in der großen Masse Wetteifer wachrufen und zu dem den „aufgeklärten Regierungen" Europas vorschwebenden Endziele führen: zu der „Amalgamierung der Juden mit den Nationen, unter denen sie leben" (Ende 1815). Dieser unwürdige Versuch scheiterte indessen ebenso kläglich wie jener, den die „Berliner" in der Zeit des Herzogtums Warschau unternommen hatten (Band VIII, § 43). Die polnischen „Reformatoren" wollten eben, geduldig wie sie waren, die „Amalgamierung" der gesamten jüdischen Masse abwarten und dachten nicht daran, die Voreiligen von der Rechtlosigkeit zu eximieren.

Zu Beginn des Jahres 1816 wurde das obenerwähnte Projekt der

Warschauer Regierungskommission dem Statthalter von Polen, dem General Zajączek, zugeleitet, dem jedoch sogar der Gedanke an eine bedingt anzukündigende Reform viel zu weitherzig zu sein schien. Sein diesbezüglicher Bericht an Kaiser Alexander I. vom 8. März 1816 atmet grimmigen Judenhaß: „Die Vermehrung der Juden in Ihrem Königreich Polen — so ließ er sich aus — nimmt bedrohliche Dimensionen an. Im Jahre 1790 bildeten sie hier den dreizehnten (?) Teil der gesamten Bevölkerung, während sie heutzutage bereits den achten Teil ausmachen. Nüchtern und gewandt, begnügen sie sich mit Wenigem und gehen auf betrügerischen Erwerb aus; infolge der Frühehen ist ihre Vermehrung maßlos. Aller beschwerlichen Arbeit abhold, wollen sie selbst nichts produzieren und ernähren sich ausschließlich auf Kosten der werktätigen Klasse, deren Wohlstand sie untergraben. Ihre eigenartigen Institutionen machen sie zu einer fremden Sondernation innerhalb des Staates, weshalb sie diesem, so wie sie jetzt sind, weder brave Bürger, noch zuverlässige Soldaten zu stellen vermögen. Werden nicht endlich Maßnahmen ergriffen werden, um die nützlichen Eigenschaften der Juden für das Wohl der Allgemeinheit zu verwerten, so werden sie bald alle Quellen des nationalen Wohlstandes verschütten oder ausschöpfen, da sie die christliche Bevölkerung zu überflügeln und zu erdrücken drohen".

Im gleichen Jahre trat mit einem eigenen Vorschlag zur Lösung der jüdischen Frage der der Regierung des Königreichs Polen als Reichskommissar zugeteilte Senator Nowossilzew hervor. Den Polen wenig gewogen, setzte sich Nowossilzew umso energischer für die Juden ein. Sein Vorschlag ging dahin, an die Spitze der jüdischen Gemeinden besondere, aus Rabbinern, Laien und einem Regierungskommissar bestehende „Direktionen" zu stellen, die die Reformierung der Lebensverhältnisse der Juden in die Hand nehmen sollten. In erster Linie müßten diese Direktionen, wie er weiter ausführte, für die Einrichtung von allgemeine Bildung vermittelnden Schulen sorgen, deren Absolvierung für alle jüdischen jungen Leute zur unerläßlichen Vorbedingung für das Eingehen einer Ehe, für das Ergreifen irgendeines Berufes und auch für den Erwerb von Immobilien zu machen sei. Denjenigen unter ihnen, die es in den Wissenschaften und Künsten besonders weit bringen würden, sollten auch die politischen Rechte mit Einschluß der Teilnahme an der Volksvertretung nicht vorenthalten bleiben. Vorderhand sollte man aber von jeglichen wirtschaftlichen

Repressivmaßnahmen, wie etwa von dem Verbot des Schankgewerbes, Abstand nehmen und sich allein darauf beschränken, der weiteren Ausbreitung dieses Gewerbes unter den Juden Einhalt zu gebieten, vor allem jedoch Handwerk und Ackerbau zu fördern. Als dieses Projekt zu Beginn des Jahres 1817 im Warschauer Staatsrat („Rada stanu") zur Beratung gelangte, stieß es indessen auf die heftige Opposition des Czartoryski, des Statthalters Zajączek, des Schriftstellers Staszič und anderer polnischer Staatsmänner, bei denen allerdings weniger das „judenfreundliche" Projekt als dessen russischer Urheber Anstoß erregte. Die mit der Prüfung des Projektes betraute Staatsratskommission wußte gegen den vorgelegten Plan drei Argumente ins Treffen zu führen: 1. Es gehe nicht an, die Reform der jüdischen Lebensverhältnisse den Juden selbst anzuvertrauen; 2. die vorgeschlagene Gemeindeorganisation würde sich nur für die nationale Absonderung der Juden förderlich erweisen; 3. die vollständige bürgerliche und politische Gleichstellung der Juden mit den Polen widerspräche der die Katholiken bevorzugenden polnischen Verfassung. Der Bericht der Kommission löste in der Vollversammlung des Staatsrates leidenschaftliche Debatten aus. „Mögen die Juden zunächst echte Polen werden — rief der Berichterstatter Koźmian aus — dann wird man sie auch als Bürger anerkennen können". Als dieser Judenhasser darauf hinwies, daß man die das Bürgerrecht beanspruchende Masse zunächst mal an Reinlichkeit gewöhnen sowie „von Aussatz und ähnlichen Krankheiten" befreien müsse, brach Zajączek in Lachen aus und rief dazwischen: „Sehr wahr! Diese Schmutzfinken werden ihre Krätze nicht so bald loswerden". Einer solchen „Kritik" vermochte freilich das Projekt des Nowossilzew nicht standzuhalten.

Statt Reformen in Angriff zu nehmen, verlegte man sich auf Repressivmaßnahmen. Vor allem ging die Warschauer Regierung darauf aus, dem Gesetz von 1812, das aus der Zeit des Herzogtums Warschau stammte und den Ausschluß der Juden aus dem Schankgewerbe angekündigt hatte (Band VIII, § 43), praktische Geltung zu verschaffen; einer jüdischen Deputation gelang es jedoch, Alexander I. die ruinösen Folgen der beabsichtigten Maßnahme vor Augen zu führen, und so versagte er ihr seine Sanktion. Mit umso größerem Erfolg setzte die neue polnische Regierung im Laufe weniger Jahre eine Reihe anderer Rechtsbeschränkungen durch. In mehreren Städten wurde das alte, in Vergessenheit geratene Privileg der „Nichtduldung der Juden" wieder

in Kraft gesetzt, mit der Folge, daß die jüdischen Einwohner dieser Städte teils ganz wegziehen, teils mit Sondervierteln vorliebnehmen mußten. Auch in Warschau gab es viele Straßen, in denen die Juden nicht wohnen durften, und darüber hinaus hatten die Zugereisten für die Aufenthaltsbewilligung eine besondere „Bollettensteuer" in der Höhe von fünfzehn Kopeken pro Kopf und Tag zu entrichten. Ferner wurde es den Juden untersagt, sich längs der österreichischen und preußischen Grenze innerhalb einer etwa zwanzig Kilometer breiten Zone neu anzusiedeln. Allerdings besaßen die Warschauer Gesetzgeber genügend politischen Takt, um die Entrechteten nicht auch noch zum Heeresdienst zu pressen: im Jahre 1817 wurde bekanntgegeben, daß, solange die Juden im Königreich Polen vom Genuß der Bürgerrechte ausgeschlossen blieben, sie auch der Militärdienstpflicht nicht persönlich nachzukommen brauchten und nur eine Rekrutensteuer zu erlegen hätten. Andererseits wurde aber bald darauf die seit langem herbeigesehnte Einschränkung der Kahalautonomie durchgeführt, eine „Reform", die in engstem Zusammenhang mit den im damaligen Polen herrschenden sozialen und literarischen Strömungen stand.

In der polnischen politischen Literatur entstand nämlich damals eine Gärung, die lebhaft an die zur Zeit des Vierjährigen Sejms (Band VIII, § 40) erinnerte. Eine Fülle von Flugschriften und Artikeln war unter anderem der leidenschaftlich umstrittenen jüdischen Frage gewidmet. Im Jahre 1816 veröffentlichte der uns als eingefleischter Judenhasser bereits entgegengetretene Pater Staszič, der der Regierungskommission für Volksaufklärung und Kultusangelegenheiten als Mitglied angehörte, einen Aufsatz „Über die Ursachen der Schädlichkeit der Juden", in dem er die These verfocht, daß die Juden den Niedergang Polens verschuldet hätten. Er stellte mit Schrecken fest, daß sie bereits den achten Teil der gesamten Landesbevölkerung ausmachten, und glaubte voraussagen zu können, daß sie bei einer in gleichem Tempo fortschreitenden Vermehrung das Königreich Polen zu einem „Judenlande" und so „zur Zielscheibe des gesamten europäischen Spottes" machen würden. Die jüdische Religion, führte er weiter aus, sei der katholischen von Hause aus feind: „Wir bezeichnen die Juden als ‚Alttestamentarische', während sie uns als ‚Götzendiener' bezeichnen". Da es nicht möglich sei, sie aus Polen zu verjagen, müßte man sie wenigstens gleich Aussätzigen isolieren: es empfehle sich, in den Städten sie in Sonderviertel zusammenzudrängen, damit man sie

leichter überwachen könne; nur unbescholtene, auf eine mindestens fünfjährige ehrbare Tätigkeit zurückblickende Handwerker und Kaufleute sowie mit Christinnen verheiratete Juden dürften das Recht genießen, sich außerhalb des Ghettos niederzulassen und auch Land zu erwerben.

Ihren Höhepunkt erreichte die Polemik über die Judenfrage im Jahre 1818, vor dem Zusammentritt und während der Tagung des ersten nach Warschau einberufenen Sejms. Einer der Sejmabgeordneten, der General Krasinski, veröffentlichte in französischer Sprache eine Flugschrift „Über die Juden in Polen" („Aperçu sur les juifs en Pologne"), in der er den zweischneidigen Grundsatz aufstellte: „Die Stimme des ganzen Volkes erhebt sich *gegen* die Juden und fordert deren *Reformierung*". Der Begriff der „Reform" verschwisterte sich so mit dem der Repression. Gleich vielen anderen durch das Gespenst eines „verjudeten Polen" eingeschüchtert, wußte der Verfasser nur die sattsam bekannten Besserungsmaßnahmen in Vorschlag zu bringen: Begünstigung der jüdischen Großkapitalisten, Heranziehung der Massen zu Ackerbau und Handwerk und Belohnung mit dem Bürgerrecht für besondere Verdienste. Wegen seines so weitgehenden Liberalismus zog sich Krasinski Angriffe des anonymen Verfassers der Flugschrift „Mittel gegen die Juden" („Sposob na żydów") zu. Fest davon überzeugt, daß das jüdische Volk durch keinerlei Reformen gebessert werden könne, führte der Anonymus das zur Erörterung stehende Problem auf die einfache Frage zurück: „Sollen wir den Wohlstand von drei Millionen Polen dem von dreihunderttausend Juden zum Opfer bringen, oder umgekehrt?", und gab auf diese Frage die ebenso einfache Antwort, daß man die Juden zur Auswanderung nötigen und zu diesem Behufe den „Wohltäter Polens", Alexander I., bitten müsse, ihnen in den südrussischen Steppen oder „an den Grenzen der großen Tartarei" brachliegendes Land zuzuweisen. In dreihundert Tausendschaften eingeteilt, könnten die dreihunderttausend Juden gar leicht im Laufe eines einzigen Jahres hinausbefördert und neuangesiedelt werden, wozu die Vertriebenen selbst die nötigen Mittel flüssig zu machen hätten. Diesem barbarischen Projekt trat der ritterliche Demokrat Valerian Lukasinski, der nachmalige Gefangene von Schlüsselburg, voll Entrüstung entgegen. In seinen „Betrachtungen eines Offiziers über die Notwendigkeit, die Juden einzurichten" (1818) ging Lukasinski von dem Gedanken aus, daß soweit die Ju-

den demoralisiert seien, dies lediglich auf ihre Unterdrückung und Entrechtung zurückgehe: im goldenen Zeitalter Kasimirs des Großen und Sigismunds des Alten, als sie mit Wohlwollen behandelt worden waren, seien auch sie dem Lande nützlich gewesen. Unter anderem geißelte der Verfasser die Heuchelei der Schlachta, die die Juden der Vergiftung der Bauernschaft durch den Schnapsausschank bezichtige, während es doch die polnischen Gutsbesitzer selbst seien, die die Schankstätten an die jüdischen Wirte verpachteten. Zum Schluß sprach Lukasinski die Hoffnung aus, daß die Juden, in das auf demokratischen Prinzipien aufgebaute bürgerliche Leben einbezogen, sich auch als Staatsbürger voll bewähren würden.

In diesem Stimmengewirr wurden hin und wieder auch jüdische Äußerungen laut, die jedoch nicht sehr eindrucksvoll waren. Ein unbekannter Rabbiner namens Moses ben Abraham vertrat in einer „Stimme des israelitischen Volkes" („Glos ludu israelskiego") betitelten Schrift den Standpunkt der Orthodoxie. Er richtete an die Polen die Aufforderung, die innerjüdischen Angelegenheiten aus dem Spiele zu lassen: „Ihr wollt uns nicht als Brüder anerkennen, so ehret uns doch als eure Väter! Vertieft euch in die Betrachtung eures Stammbaums mit seinen neutestamentlichen Zweigen, und ihr werdet in uns eure Wurzeln wiedererkennen". Es sei ein Wahn, zu glauben, man könne den Juden die polnische Kultur aufdrängen. Wie aberwitzig der Plan der Vertreibung der Juden aus Polen auch sein möge, das gehetzte Volk werde sich dennoch eher damit abfinden als mit dem Abfall von Glauben und Sitte der Vorfahren. — Die Stimmung der fortschrittlich gerichteten Juden brachte ein junger Warschauer Lehrer *Jakob Tugendhold*, der später zum Verfechter der Assimilation werden sollte, in der Schrift „Jerubaal oder ein Wort über die Juden" zum Ausdruck. Die Judenheit, meinte er, sei bereits auf bestem Wege, sich die polnische Kultur anzueignen, und die Regierung hätte die Möglichkeit, durch Zulassung der sich besonders „auszeichnenden" Reflektanten zum Staatsdienst diesen Prozeß noch mehr zu beschleunigen.

Während in den gebildeten Kreisen über die jüdische Frage noch hin und her geredet wurde, wurden in den Niederungen des Volkslebens Ansätze einer gefährlichen Gärung bemerkbar. In verschiedenen Gegenden des Königreichs Polen, in Miedzyrzecz, Wlodawa und an anderen Orten wurden plötzlich „Opfer des Ritualmordes" zutage gefördert, Kinderleichen, die eigentümlicherweise allesamt gerade in den

Ostertagen der Jahre 1815 und 1816 zum Vorschein kamen. Die Untersuchungsverfahren wollten kein Ende nehmen. Auf den fadenscheinigsten Verdacht hin wurden völlig schuldlose Menschen Jahre hindurch im Gefängnis festgehalten, wodurch man sie, wenn auch unter Verzicht auf die altpolnischen Inquisitionsmethoden, zum Geständnis zu bewegen suchte. Es ist schwer zu sagen, welchen Ausgang diese Orgien des Aberglaubens genommen hätten, wenn die polnischen Machthaber nicht von Petersburg aus zur Mäßigung ermahnt worden wären. Unter dem Eindruck der Vorstellungen des jüdischen „Deputierten" Sonnenberg und der gleichzeitig von Nowossilzew unternommenen Schritte verlangte nämlich der Kultusminister Golizyn, daß dem Ukas von 1817, demzufolge die grundlose Erhebung von Anklagen wegen Ritualverbrechen untersagt war (oben, § 26), auch im Königreich Polen nachgekommen werde. Damit war endlich den zahlreichen Gefangenen die Freiheit wiedergegeben und der niederträchtigen Agitation ein Ende gemacht.

Der Warschauer Sejm von 1818 spiegelte die in den maßgebenden polnischen Kreisen herrschende judenfeindliche Stimmung getreu wider. In die Entschließung, die er zu dem Tätigkeitsbericht der Regierung gefaßt hatte, wurde unter anderem die unmittelbar an Alexander I. gerichtete „flehentliche" Bitte aufgenommen, der Zar möge dem folgenden Sejm den Entwurf einer „Judenreform" vorlegen lassen, die dem Wachstum des sich übermäßig schnell vermehrenden Stammes, der bereits ein Siebentel der Landesbevölkerung ausmache und diese in Zukunft an Zahl zu übertreffen drohe (?), Einhalt gebieten solle. Einstweilen griff aber der Sejm in Übereinstimmung mit der Regierung zu einem einfachen Hausmittel: ebenso wie der Staatsrat stimmte er der Verlängerung der gerade im Jahre 1818 ablaufenden Gültigkeitsfrist jenes Gesetzes von 1808 zu, das den Verfassungsartikel, der die Bürgergleichheit gewährleistete, für die Juden auf die Dauer von zehn Jahren suspendiert hatte (Band VIII, § 43).

Zu Beginn der zwanziger Jahre war die in den polnischen literarischen Kreisen um die jüdische Frage entbrannte Polemik bereits abgeflaut, doch hatten sich inzwischen die innerjüdischen Konflikte um so schärfer zugespitzt. Jene Gruppe der assimilierten Juden, die als eine Sonderklasse von „Alttestamentarischen" („Starozakonni") oder „Polen mosaischer Konfession" in demonstrativer Weise zu der großen Masse in Gegensatz getreten war, gelangte in der Warschauer Ge-

meinde zu einer überaus einflußreichen Stellung; sie setzte sich vorwiegend aus kapitalkräftigen Bank- und Kaufherren zusammen, zählte aber in ihren Reihen auch einige Männer von gründlicher europäischer Bildung. In Nacheiferung des Berliner Vorbilds strebten diese Assimilationsfreunde die Beseitigung der der Judenheit von ihren Feinden zum Vorwurf gemachten Absonderung an. Der einzige Weg in das gelobte Land der Gleichberechtigung führte, wie sie meinten, über die Zertrümmerung der Kahalautonomie und die Polonisierung der jüdischen Schule. Im Jahre 1820 erschien eine anonyme, polnisch abgefaßte Flugschrift mit dem Titel: „Eine Petition oder die Selbstrechtfertigung der Bekenner des alttestamentarischen Glaubens", die für die Schmälerung der Gemeindeselbstverwaltung und namentlich für gänzliche Beseitigung der Machtbefugnisse des Kahals eintrat, der das Volk, wie es da hieß, durch steuerliche Mißwirtschaft, durch willkürliche „Cherems" u. dgl. arg bedrücke. Die Anregung fand in den Regierungskreisen lebhaften Anklang: trug man sich doch in diesen Kreisen schon längst mit dem Plan einer Schmälerung der Kahalautonomie, und nun waren es „die Juden selbst", die darum petitionierten. So wurde denn durch eine Reihe von Dekreten des Statthalters und durch Verordnungen der Kommission für Kultus und Volksaufklärung (1821) die alte Gemeindeordnung, in der wohl das Beiwerk, nicht aber das ihr innewohnende nationale Grundprinzip veraltet war, in Trümmer gelegt. Alle darauf abzielenden Maßnahmen erhielten die kaiserliche Sanktion: der Ukas vom 1. Januar 1822 verfügte die Ersetzung der Kahale durch „Bethausvorstände" und beschränkte deren Kompetenz ausschließlich auf die religiösen Angelegenheiten und die Wohlfahrtspflege. Der Bethausvorstand sollte sich aus einem Rabbiner, dessen Stellvertreter und drei gewählten Ältesten zusammensetzen; das Wahlrecht wurde seit 1830 von einem Vermögenszensus abhängig gemacht. In der ersten Zeit verhielt sich die Mehrheit der über die Schmälerung der Autonomie empörten Gemeinden der neuen Institution gegenüber durchaus ablehnend; die in die Gemeindevorstände Gewählten weigerten sich, ihr Amt anzutreten, und den Behörden blieb vielfach nichts anderes übrig, als die Vorstandsmitglieder nach eigenem Gutdünken zu ernennen; nach und nach fanden sich indessen die Gemeinden mit der neuen Ordnung ab.

Die der polnischen Judenheit aufoktroyierte Gemeindeverfassung sollte in Warschau der Gruppe der „Alttestamentarischen" zu größe-

rem Einfluß verhelfen. Sie trat gar bald in engere Beziehungen zu der Warschauer Regierung, um mit dieser zusammen eine Reform der jüdischen Kultur in die Wege zu leiten. Im Jahre 1825 wurde in Warschau ein besonderes „Komitee der Alttestamentarischen" eingesetzt, dessen Mitglieder zwar polnische Beamte waren, dem aber zugleich ein aus fünf Vertretern der Judenheit und ebensovielen Ersatzmännern bestehender Ausschuß mit beratender Stimme zur Seite gestellt wurde. Diesem Ausschuß gehörte unter anderen der bekannte Mathematiker *Abraham Stern* an, einer der wenigen Warschauer Aufgeklärten jener Zeit, die dem nationalen Ideal nicht untreu geworden waren. Die Ziele des neu eingesetzten Komitees waren weit gesteckt: es nahm sich vor, die Juden zu „zivilisieren" und das Judentum von abergläubischen Vorurteilen zu säubern. Sein erstes Werk war die Gründung einer Rabbinerschule in Warschau, die aufgeklärte Rabbiner, Lehrer und Gemeindebeamte heranbilden sollte (1826). Da die neue Lehranstalt als Instrument der Polonisierung gedacht war (die Unterrichtssprache sollte das Polnische und die meisten Lehrer sollten Christen sein), so weigerte sich Stern, den ihm angetragenen Posten des Schuldirektors zu übernehmen, und überließ ihn dem extremen Parteigänger der Assimilation *Anton Eisenbaum*. Welcher Geist in dieser „Rabbiner"-Schule herrschte, erhellt schon daraus, daß ihre Zöglinge in der hebräischen Sprache und der Bibel von dem Verfasser des jüdischen Katechismus „Jessode ha'dath" *Abraham Buchner* unterwiesen wurden, dessen Hauptleistung die Schmähschrift „Die Nichtigkeit des Talmud" war. Diese Lehrkraft war von dem Mitglied des „Komitees der Alttestamentarischen", dem judenfeindlichen Abt *Chiarini* empfohlen worden, den man gleichsam zur Verhöhnung der Juden dazu ausersehen hatte, für die Erziehung der jüdischen Jugend Sorge zu tragen. Professor der orientalischen Sprachen an der Warschauer Universität, ließ es sich Chiarini nicht nehmen, auch ein Kolleg über die jüdische Religion zu halten. Diese Vorlesungen faßte er zu dem 1829 in französischer Sprache veröffentlichten Buch „Théorie du Judaisme" zusammen, das von hämischen Ausfällen gegen Talmud und Rabbinismus strotzte und ein würdiges Seitenstück zu dem „Entdeckten Judentum" von Eisenmenger darstellte. Chiarini scheute nicht davor zurück, sogar die niederträchtige Blutlüge erneut aufzutischen. Die von ihm ausgeheckte „Theorie des Judaismus" wurde fast gleichzeitig von Tugendhold in Warschau sowie von Jost und Zunz in

Deutschland einer vernichtenden wissenschaftlichen Kritik unterzogen. Gleichwohl fiel die giftige Saat auf fruchtbaren Boden: in der den Juden auch sonst schon wenig gewogenen polnischen Öffentlichkeit nahm der Judenhaß noch schärfere Formen an. Dies zeigte sich namentlich während des polnischen Aufstandes in den Jahren 1830 und 1831.

Als unter dem Eindruck der Pariser Julirevolution in Warschau der Novemberaufstand zum Ausbruch kam, beteiligte sich an diesem auch jener Teil der dortigen Judenheit, der die Hoffnung hegte, durch die Bekundung patriotischer Gefühle die Lage der jüdischen Gesamtheit zu verbessern. Im Dezember 1830 bat einer der „Alttestamentarischen", *S. Hernisz*, den Diktator Chlopicki im Namen einer Gruppe jüdischer junger Leute um Erlaubnis, eine Freiwilligenschar zur Teilnahme an der Befreiung des gemeinsamen Vaterlandes aufstellen zu dürfen. Der Diktator erklärte jedoch, daß die der Bürgerrechte entbehrenden Juden auch im Heere keinen Dienst tun dürften. Der Kriegsminister Morawski ließ hierbei die bezeichnende Bemerkung fallen: „Wir werden es nicht gestatten, daß sich das jüdische Blut mit dem edlen Blute der Polen vermischt; was wird Europa dazu sagen, wenn es erfährt, daß wir bei der Erkämpfung unserer Freiheit ohne jüdische Beihilfe nicht auskommen konnten?" Diese verletzende Zurückweisung vermochte indessen den Eifer der jüdischen Patrioten nicht zu dämpfen. Eine Gruppe von Warschauer Gebildeten, an deren Spitze der Direktor der Rabbinerschule Eisenbaum stand, wandte sich an die provisorische Regierung mit einer Erklärung, in der sie mit eindringlichen Worten die Bereitwilligkeit der polnischen Juden betonte, Gut und Blut für die Rettung des Vaterlandes hinzugeben, und zugleich auf Gewährung der Gleichberechtigung drang. Der Sohn des im Kampfe für die polnische Sache gefallenen Obersten Berek Josselewicz (Band VIII, § 42), *Joseph Berkowicz*, erließ, dem väterlichen Beispiel folgend, eine Proklamation, in der er die Juden aufforderte, in die Reihen der Kämpfer für die Unabhängigkeit Polens zu treten. Die Warschauer Gemeinde brachte ihren Patriotismus dadurch zum Ausdruck, daß sie für die Zwecke des Aufstandes 40 000 Zloty spendete sowie Spendensammlungen zur Ausrüstung von jüdischen Freiwilligen veranstaltete, die sie indessen im Hinblick auf die überkonfessionelle Aufgabe der Landesverteidigung nicht zu einem Sonderregiment vereinigt, sondern auf die ganze Armee verteilt wissen wollte.

Daraufhin wurde die Aufnahme von Juden in das Heer nicht mehr beanstandet, doch zog man es vor, sie der Miliz zuzuweisen, die nicht zu den regulären Truppenverbänden zählte. Namentlich war es der Befehlshaber der Warschauer Nationalgarde Antonius Ostrowski, einer der wenigen vom Judenhaß nicht geblendeten Führer der Erhebung, der keinen Anstand nahm, jüdische Freiwillige einzustellen, freilich nur unter der Voraussetzung, daß sie sich den Bart scheren ließen (Januar 1831); da jedoch viele von ihnen darauf nicht eingehen wollten, sah man sich genötigt, diese Bedingung fallen zu lassen und eine Sonderformation von „bärtigen" Stadtmiliz-Soldaten zu bilden, die etwa 850 Juden vereinigte. Dieser Miliztrupp legte bei der Verteidigung Warschaus gegen die russische Übermacht wahren Heldenmut an den Tag. Neben den Angehörigen wohlhabender jüdischer Familien taten auch die Angehörigen der unbemittelten Schichten voll ihre Pflicht. Der Anblick der von ihrer Heimat stiefmütterlich behandelten, ihr aber trotzdem in Treue verbundenen Kämpfer machte auf den menschenfreundlichen Ostrowski einen tiefen Eindruck, und so schrieb er in der Folgezeit: „Dieser Anblick mußte unwillkürlich Herzweh verursachen: das Gewissen gebot, so schnell wie möglich an die Neuausstattung dieses am meisten erniedrigten Teiles unserer Landesbevölkerung zu schreiten". Allerdings war der patriotische Eifer der Juden lediglich in Warschau zu bemerken, während sie in den Provinzstädten keinerlei Lust zeigten, sich in das Heer einreihen zu lassen, indem sie sich darauf beriefen, daß das Blutvergießen den Geboten des Judentums widerspreche. Durch das Dekret vom 30. Mai 1831 sprach denn auch der Sejm den Juden das Loskaufrecht zu, wobei die von ihnen zu erlegende Geldsumme das Vierfache der bis dahin erhobenen Rekrutensteuer ausmachen sollte.

Nachdem die von der großen Masse des polnischen Volkes im Stiche gelassene „Adelsrevolution" gescheitert war, fanden ihre ins Ausland geflüchteten Bannerträger Zeit zu reumütigem Nachdenken. Der Historiker *Ignatius Lelevel* veröffentlichte 1832 in Paris ein „Manifest an das israelitische Volk", in dem er die Juden aufforderte, um der lichten Erinnerungen an die Zeiten des alten Reiches willen und in der Hoffnung auf die künftige Freiheit über die ihnen im zeitgenössischen Polen zugefügte Unbill hinwegzusehen. Er stellte die einstige Blütezeit in der Geschichte der polnischen Juden ihrer unerträglichen Lage unter dem Joche der „Wiener Pharaonen" und des „Ne-

bukadnezar des Nordens" (Nikolaus I.) gegenüber, der sich nicht scheue, „den Armen ihrer Mütter entrissene Kinder in die Reihen der zügellosen Soldateska zu stoßen", um sie zum Verrat am angestammten Volkstum zu zwingen. „Doch ist das Reich der Völker — so ruft Lelevel, auf die Zukunft verweisend, aus — nicht mehr fern: alle Nationen werden sich zu einer einzigen verschmelzen, die den einzigen Gott Jehovah anerkennen wird. Die Monarchen haben den Juden leere Versprechungen gegeben, die Völker werden ihnen die Freiheit geben. Polen wird sich bald aufs neue erheben. Mögen also die auf seiner Erde lebenden Juden Hand in Hand mit ihren polnischen Brüdern gehen! Die Juden werden sich ihr Recht erkämpfen. Sollten sie aber auf Rückkehr nach Palästina bestehen, so werden ihnen die Polen auch bei der Verwirklichung dieses Wunsches behilflich sein". Ähnliche Töne wurden später von dem sich in Paris um *Mickiewicz* und *Towianski* scharenden Mystikerkreise angeschlagen. Oft sprach man hier über die geschichtliche Verwandtschaft der zwei Märtyrervölker, des polnischen und des jüdischen, sowie über ihren gemeinsamen messianischen Weltberuf. Zugleich mit diesen hochfliegenden Gedanken regte sich jedoch in den polnischen Emigrantenkreisen auch die altüberkommene Feindseligkeit gegen die Juden. Die judenfeindlichen Ausfälle des Pariser Emigrantenblattes „Nowa Polska" veranlaßten seinen jüdischen Mitarbeiter Hernisz, den polnischen Kollegen in Erinnerung zu rufen, daß es ehrlos sei, gegen diejenigen zu hetzen, die „Knechte der Knechte" seien. Zwei andere jüdische Emigranten, die sich gleich Hernisz am Aufstand beteiligt hatten, *Ludwig Lubliner* und *Leon Holländerski*, veröffentlichten in der Fremde Betrachtungen über das Los der polnischen Judenheit; der erste betitelte seine Schrift „Les juifs en Pologne" (Brüssel, 1839), der zweite „Les israélites en Pologne" (Paris 1846).

In dem niedergerungenen, seiner autonomen Verfassung beraubten und von der eisernen Hand des russischen Statthalters, des Generals Paskewitsch, gelenkten Polen wurden die jüdischen Lebensverhältnisse zunächst nach wie vor nicht durch das Reichs-, sondern durch das aus früherer Zeit stammende Landrecht geregelt. Erst im Jahre 1842 stellte man die polnischen Juden in einer Beziehung ihren im übrigen Rußland ansässigen Stammesgenossen gleich: fortan mußten auch sie den Militärdienst, von dem sie sich bis dahin loskaufen durften, persönlich leisten. Der kaiserliche Ukas, der das Rekrutenstatut von 1827

auf die im Königreich Polen beheimateten Juden erstreckte, kam diesen nur insofern entgegen, als er für sie das Einberufungsalter auf 20—25 Jahre festsetzte; Minderjährige vom dreizehnten Lebensjahre an durften hingegen in das Heer nur mit Zustimmung ihrer Eltern an Stelle eines großjährigen Bruders eingereiht werden. Nichtsdestoweniger bedeutete der fünfundzwanzigjährige Heeresdienst in dem von Grund aus fremden russischen Milieu für die nichts weniger als wehrhaften polnischen Juden eine wahre Hölle. In Anbetracht dessen, daß das Gesetz von 1817 den polnischen Juden die bürgerliche Gleichheit nur so lange vorenthalten wissen wollte, als sie von der persönlichen Militärdienstpflicht dispensiert blieben, wandte sich nunmehr die Warschauer Gemeindeverwaltung an die Petersburger Regierung mit der Bitte, die Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung mit der christlichen nicht länger hinauszuzögern. Dieser Schritt blieb freilich fruchtlos, da im politischen Lexikon Nikolaus' I. das Wort „Gleichberechtigung" fehlte.

§ 28. Die alten Lebensformen und die Anfänge der „Haskala"

Die Regierung hatte alle ihr zur Verfügung stehenden Machtmittel aufgeboten, um die überlieferten Formen des jüdischen Lebens zu zerstören. Die Konskription, durch die jahraus, jahrein tausende Jünglinge, ja sogar Kinder aus dem Kreise ihrer Familien gerissen wurden, die in Katechumenenhäuser verwandelten Kasernen, die von Staats wegen aufgezwungene Schule und die Abschaffung der Gemeindeautonomie — all dies sollte die Festungsmauer, durch die sich die Judenheit gegen die Außenwelt abgesperrt hatte, in Trümmer legen. Die Verteidiger der Festungswerke hielten jedoch dem konzentrischen Sturmangriff unerschrocken stand und mauerten nur mit noch größerem Eifer die in ihr Bollwerk gelegten Breschen zu, unterbanden dabei aber leider auch die Zufuhr von frischer Luft. Wenn es der Regierung darum zu tun war, die Juden der europäischen Kultur teilhaftig werden zu lassen, so erreichte sie durch ihr System der Bevormundung und Unterdrückung nur das Gegenteil. Die zu immer neuen Schlägen ausholende Faust konnte nicht gleichzeitig die Saat der Aufklärung ausstreuen; der Hammer, der die jüdische Absonderung zermalmen sollte, hämmerte sie nur noch fester. Die Verfolgten, die ihre herkömmliche Lebensweise schwer bedroht sahen, wollten auch die morschesten Stützbalken des alten Baus nicht preisgeben. Dem

auf Zerstörung von außen her ausgehenden Despotismus wurde von innen her ein auf Erhaltung bedachter Despotismus, eine strenge Lebensdisziplin entgegengestellt, der sich die Millionen widerspruchslos fügten, unter deren Druck aber die vereinzelten Vorboten einer fortschrittlicheren Lebensauffassung schwer zu leiden hatten.

Der Regierung war es zwar gelungen, die jüdische Gemeinde zu desorganisieren und den ausschließlich auf Rekrutenfang und Steuereintreibung eingestellten Kahal zu demoralisieren und um sein Ansehen zu bringen, doch blickten die Volksmassen, die die Kahalleute verwünschten, nach wie vor mit ungetrübtem Vertrauen zu ihren geistigen Führern, den Rabbinern und Zaddikim empor, die die eigentlichen Stützen der alten Ordnung waren. Als unantastbar galt vor allem die altüberkommene patriarchalische *Familienverfassung* mit all ihren Rudimenten. Trotz der in das Statut von 1835 aufgenommenen Vorschrift, nach der die Jünglinge erst nach Vollendung des achtzehnten, die Mädchen des sechzehnten Lebensjahres ehemündig wurden, bildeten die Frühehen keineswegs eine Ausnahmeerscheinung. Oft verheirateten die Eltern ihre Kinder schon im Alter von dreizehn bis fünfzehn Jahren, so daß mancher noch die Schulbank im Cheder oder in der Jeschiba drückende Jüngling bereits mit Kindern gesegnet war und unter der dreifachen Vormundschaft von Vater, Schwiegervater und Schulmeister stand. Von Not oder materieller Abhängigkeit bedrückt und mit Familiensorgen belastet, vegetierte die jüdische Jugend freudlos dahin. Der sich in den jungen Herzen hin und wieder regende Geist des Widerspruchs oder der Drang nach Erneuerung mußte unter dem Drucke der gewohnten Zucht unweigerlich verkümmern. Die geringfügigste Abweichung von Sitte und Brauch sowie von der herkömmlichen Denkweise zog strengste Bestrafung nach sich. Schon der kurze Rock oder der gestutzte Bart wurden als Anzeichen verderblichen Freidenkertums betrachtet. Den schwersten Verfolgungen setzten sich diejenigen aus, die es wagten, die Werke der hebräischen Aufklärungsliteratur oder gar ein Buch in fremder Sprache in die Hand zu nehmen. Die Zöglinge der die Scholastik pflegenden *Schule* standen dem praktischen Leben völlig hilflos gegenüber, und so waren es nicht selten die Frauen, die durch ihre Erwerbstätigkeit die ganze Familie ernährten, während sich die Ehemänner vor den Sorgen des Alltags in das rabbinische „Beth ha'midrasch" oder die chassidische „Klaus" flüchteten.

In Litauen wurde die ganze geistige Energie der Jugend vom Talmudismus absorbiert. Die Synagoge war hier zugleich ein „Lehrhaus", in dem der Ortsrabbiner oder irgendein Privatgelehrter den sich um ihn scharenden Jüngern talmudwissenschaftliche Vorträge („Schiur") hielt. Aus den großen Jeschiboth in Woloshin, Mir und anderen Städten gingen Tausende von Talmudgelehrten hervor. Was an ihnen am meisten geschätzt wurde, war die Schärfe des Geistes, Gelehrsamkeit und dialektischer Witz. Sobald jedoch der durch die talmudische Dialektik geschärfte Geist seine Spitze gegen die allgemein anerkannte Denkweise richtete oder sich den Quellen der lebendigen Erkenntnis, den „profanen Wissenschaften", zuwandte, stieß er auf den heftigsten Widerstand der mit der Waffe des Bannfluchs und sonstigen Machtmitteln ausgerüsteten Umwelt. Überaus bezeichnend ist in dieser Hinsicht das Geschick eines der hervorragendsten Talmudgelehrten jener Zeit, des Rabbi *Menasche Iljer* oder *Benporath* (1767—1831), der den größten Teil seines Lebens im Gouvernement Wilna, und zwar in den Flecken Smorgon und Ilja zubrachte. Das Bestreben des Rabbi Menasche ging vor allem dahin, den Gesichtskreis der Orthodoxie, der er durch seine rabbinische Gelehrsamkeit sehr imponierte, von innen heraus nach Kräften zu erweitern. Als er aber auf dem Wege der Analyse zu der Schlußfolgerung gelangte, daß der Mischnatext von der Gemara vielfach nicht sinngetreu ausgelegt werde, und in diese Gedankengänge seine Jünger einweihte, geriet er in die Gefahr, von einer Versammlung litauischer Rabbiner in den Bann getan zu werden. Von Wissensdurst getrieben, entschloß sich Rabbi Menasche, nach Berlin zu gehen, um dort Philosophie und mathematische Naturwissenschaften zu studieren, wurde aber von seinen geschäftshalber in Preußen weilenden Landsleuten schon in Königsberg angehalten und durch unzweideutige Drohungen zur Heimkehr genötigt. Im Jahre 1807 ließ R. Menasche in Wilna die Schrift „Klärung der Frage" („Pescher Dawar") erscheinen, in der er sich bitterlich darüber beklagte, daß die dem lebendigen Wissen entfremdeten Rabbiner auch dem wirklichen Leben verständnislos gegenüberstünden. Als die Schrift noch im Druck war, bedeuteten die Fanatiker dem Verfasser, daß er sich durch ihre Veröffentlichung unmöglich machen würde, vermochten ihn jedoch nicht einzuschüchtern. Nach dem Erscheinen des Buches stellten denn auch viele Rabbiner seiner Verbreitung verschiedene Hindernisse in den Weg und ließen es an

manchen Orten sogar verbrennen: das „ketzerische" Beginnen ward so vereitelt. Zehn Jahre später ging der sich zeitweilig im erzchassidischen Wolhynien aufhaltende Gelehrte an die Drucklegung seiner religionsphilosophischen Abhandlung „Alfe Menasche" („Die Tausendschaften Manasses"); kaum hatte aber der Druckereibesitzer in den „häretischen" Inhalt der ersten ausgedruckten Bogen Einblick gewonnen, als er diese mitsamt dem Manuskript verbrennen ließ. Nur mit Mühe und Not gelang es dem Verfasser, den Text des den Flammen preisgegebenen Buches wiederherzustellen und es hierauf in Wilna in Druck zu legen (1822). Indessen bekam er es auch hier mit der rabbinischen Zensur zu tun. Dem Wilnaer Rabbiner Saul Katzenellenbogen wurde nämlich noch vor Veröffentlichung des Buches hinterbracht, daß es unter anderem den geistigen Führern des Volkes das Recht zuerkenne, die rituellen Vorschriften in Übereinstimmung mit den Forderungen der Zeit umzugestalten; daraufhin ließ er dem Verfasser mitteilen, daß ein derart abwegige Gedankengänge enthaltendes Buch ohne viel Federlesens auf dem Synagogenhof verbrannt werden würde. Der Verfasser mußte sich fügen und das beanstandete Kapitel durch eine Reihe von seinen Überzeugungen zuwiderlaufenden Erläuterungen ergänzen. Die Stimme des Protestes, die aus dem verketzerten Kleinstadtphilosophen sprach, konnte allerdings durch die Verfolgungen nicht zum Schweigen gebracht werden. In zwei populären Schriften „Schekel ha'kodesch" und „Ssame de'chaje" (die letzte erschien 1823 mitsamt einer Übersetzung ins Jiddische) wetterte er gegen die Erbübel im Volksleben: gegen die Frühehen, gegen die einseitige Schulbildung sowie die Mißachtung des konkreten Wissens und der körperlichen Arbeit. Die Eiferer des rechten Glaubens sorgten freilich dafür, daß auch diese Schriften dem Volke unbekannt blieben. Durch die ergebnislosen Kämpfe zermürbt, schied Rabbi Menasche aus dem Leben, ohne bei seinen Zeitgenossen Anerkennung gefunden zu haben.

Waren in den die Geistesschärfe, wenn auch nur in scholastischer Einseitigkeit, pflegenden rabbinischen Kreisen wenigstens die Vorbedingungen für eine Kritik an der herrschenden Lebensordnung gegeben, so blieb in den maßgebenden Kreisen der durch die Zaddikimlegende in mystischen Schlaf gewiegten *Chassidim* für kritisches Denken überhaupt kein Raum. Zwar stand der Chassidismus in dieser Zeit in üppigster Blüte, doch war er, soweit seine schöpferische Potenz

in Betracht kam, bereits in eine Periode der Starrheit und Stagnation eingetreten. Sein Kampf mit dem Rabbinismus war längst ausgefochten, und die als wundertätige Glaubenslehrer verehrten Zaddikim ruhten nun auf ihren Lorbeeren aus. Die von den verschiedenen Zaddikim begründeten Dynastien hatten inzwischen festen Fuß gefaßt. In Weißrußland herrschten die Angehörigen des Hauses *Schneerson*, die Nachfolger des „alten Rabbi" Schneer-Salman. Dessen Nachfolger in dieser Epoche war zunächst sein Sohn *Dow-Bär* (1813—1828), der „mittlere Rabbi" genannt, und sodann des letzteren Schwiegersohn *Mendel Lubawitscher* (1828—1866). Gewechselt hatte lediglich die Residenz: unter R. Salman spielte, wie erinnerlich, der Flecken Liosna diese Rolle und später Ljadi, während sich seine Nachfolger für Lubawitschi entschieden. Alle drei Flecken lagen in der Nähe der Grenze zwischen den Gouvernements Mohilew und Witebsk, wo die zur „Chabad"-Richtung haltenden Chassidim (Band VIII, § 52) in den Gemeinden entweder die Mehrheit oder eine starke Minderheit bildeten. Rabbi Bär ging die schöpferische Begabung seines Vaters gänzlich ab; seine vielen, vornehmlich aus Sabbatpredigten zusammengestellten Bücher entbehren der Originalität: zum Teil stellen sie einen auf den Boden der Kabbala und des Chassidismus verpflanzten „Pilpul", zum Teil eine Auslegung der im „Tania" entwickelten Gedankengänge dar. Die letzten Lebensjahre des Bär waren von den über Weißrußland hereingebrochenen Katastrophen überschattet: der Ausweisung der Juden aus den Dörfern (1823) sowie der unheilvollen Welisher Affäre, und kurz vor seinem Tode erging das Rekrutenstatut von 1827, das ihn noch in der Sterbestunde mit schwerster Sorge erfüllte. — Sein Nachfolger auf dem Zaddik-Throne, Mendel Lubawitscher, zeichnete sich durch hervorragende Organisationsfähigkeiten aus. Die Chassidim-Massen verehrten ihn als bedeutenden Talmudgelehrten (Mendel verfaßte auch rabbinische Responsen), als eindrucksvollen Prediger und nicht zuletzt als Mann von großem Weitblick, der Tausenden mit einem klugen Wink zu helfen wußte. Bei alledem war er ein entschiedener Gegner der neuzeitlichen Aufklärung. In eine heikle Lage geriet Mendel, als ihn die Regierung im Verlaufe der von Lilienthal geleiteten Kampagne in die Petersburger Rabbinerkommission berief (1843), um seine Sanktion für die staatlichen jüdischen Schulen zu erhalten, die dem Zaddik aber als verderblich galten. Die grundsätzliche Stellungnahme Rabbi Mendels den neumodischen Un-

terrichtsmethoden gegenüber ist aus seinem an Leon Mandelstamm, den Nachfolger Lilienthals im Schulaufbauwerk, gerichteten Schreiben (1848) zu ersehen, in dem er sich zu dem Plane, eine gekürzte Bibel für Kinder herauszugeben, folgendermaßen äußerte: „Der Pentateuch ist Moses von Gott selbst diktiert worden und folglich ist jedes Wort darin heilig; es besteht gar kein Unterschied zwischen Wortverbindungen wie ‚Timna war ein Kebsweib' und ‚Höre, Israel, Gott ist einzig' ".

Einem Starrkrampf glich die geistige Lethargie, in die die Chassidim-Massen in der Ukraine verfallen waren. Jedem der dort wirkenden wundertätigen Zaddikim liefen die glaubenstrunkenen Schwärmer in hellen Scharen zu. Den Vorrang behauptete hierbei die *Tschernobyler Dynastie.* Von dem Prediger Nachum begründet, gelangte sie zu höchster Entfaltung unter seinem Sohne Mardochai, bekannt unter dem Kosenamen „Rabbi Motele" (gest. 1837), dessen im Gouvernement Kiew gelegene Residenz Teschernobyl von tausenden mit Geldgaben herbeiströmenden Wallfahrern wimmelte. Nach dem Tode des Mardochai verfiel sein Reich der Zerstückelung: seine acht Söhne teilten das Kiewer Land und Wolhynien in einzelne Sprengel auf. So bildeten sich neben dem Tschernobyler Zentrum sieben weitere Zaddikimzentren in Korostyschew, Tscherkassy, Makarow, Turijsk, Talnoje, Skwira und Rotmistrowka. Die Brüder scheuten sich nicht, einander den Rang abzulaufen, und jeder der vielen Sprengel stand mit allen übrigen auf Kriegsfuß: mit demselben Eifer, mit dem ein Chassid den von ihm anerkannten „Rebbe" in den Himmel hob, verdammte er den Meister des feindlichen Lagers; kamen die Anhänger verschiedener Zaddikim zusammen, so stiegen die „Parteileidenschaften" auf den Siedepunkt, und die Streitigkeiten arteten zuweilen, namentlich wenn zuvor nach chassidischem Brauch dem Branntwein zugesprochen worden war, in wüste Raufereien aus.

Der Tschernobyler Dynastie erstand ein mächtiger Rivale in der Person des *Israel Rushiner* (Friedmann), eines Urenkels des Apostels des Chassidismus, des „Mežiriczer Maggid" Bär (Band VII, § 27). Nachdem sich Rabbi Israel um 1815 im Flecken Rushin (im Gouvernement Kiew) ansässig gemacht hatte, erwarb er sich den Ruf eines heiligen Wundertäters. Um sein prunkvoll ausgestattetes „Hoflager" drängten sich ständig Scharen von Einlaß begehrenden Chassidim, die jedoch von den Torwächtern („Gabbaim") keineswegs wahllos, sondern unter Berücksichtigung des Ranges des jeweiligen Be-

suchers sowie des Wertes der von ihm mitgebrachten Gabe vorgelassen wurden. Als die Kiewer Polizei darauf aufmerksam geworden war, daß der Gerechte von Rushin über die ihm blind gehorchenden Chassidim einem unbeschränkten Herrscher gleich gebiete, ließ sie ihn heimlich beobachten, bis sie schließlich einen Vorwand fand, den Zaddik auf die Anklagebank zu bringen. Als es im Jahre 1838 in Podolien zu dem großen Prozeß anläßlich der Ermordung zweier jüdischer Denunzianten kam (oben, § 26), wurde der Rushiner Zaddik wegen angeblicher Anstiftung zum Morde in das Kiewer Untersuchungsgefängnis eingeliefert, wo er zweiundzwanzig Monate lang schmachten mußte. Auch nach der Enthaftung unter Polizeiaufsicht gestellt, entschloß sich der Rushiner, nach Österreich zu fliehen. Im Jahre 1840 ließ er sich in der Bukowina, im Flecken Sadagora nieder, wo es ihm bald gelang, seinen „Hof“ wiederherzustellen. Zu seinen Anhängern zählten nunmehr außer den zu ihrem heißgeliebten Rebben wallfahrenden Getreuen aus Rußland auch Scharen von in Galizien und der Bukowina wohnenden Chassidim. Der im Jahre 1850 gestorbene Rabbi Israel wurde zum Stammvater der weitverzweigten „Sadagorer Dynastie“, die im Zeitalter der „zweiten Emanzipation“ die Rolle eines Hemmschuhs des Fortschritts spielen sollte.

Reich mit Zaddikim gesegnet war auch die engere Heimat des Bescht, das podolische Land. In dem einstigen Stammsitz des Begründers des Chassidismus, in Miedžyboz, herrschte Rabbi *Josua Heschel Apter,* der Nachfolger des Baruch Tulczyner, eines Enkels des Bescht (Band VIII, § 52). Eine Zeitlang (um 1810—1825) genoß der greise Josua Heschel das Ansehen eines Oberhauptes der Zaddikim und nur der hochmütige Israel Rushiner versagte ihm die Gefolgschaft. Der Apter näherte sich mehr dem Typus eines Predigers und Glaubenslehrers als dem eines Magiers. Sein Nachfolger war Rabbi *Moses Sawraner,* der die übliche prunkvolle Hofhaltung nach dem Vorbild der „Tschernobyler“ und „Rushiner“ einführte. Dem eigenartigsten unter den Nachkommen des Bescht, seinem Urenkel Nachman von Bratzlaw (Band VIII, § 52), war es nicht beschieden, eine eigene Dynastie zu begründen. Nach seinem Tode sahen sich die von seinem Jünger Rabbi Nathan geführten „Bratzlawer“ Chassidim seitens der anderen chassidischen Gruppierungen schwersten Verfolgungen ausgesetzt. Die Bratzlawer pflegten alljährlich zu den Herbstfeiertagen nach Uman zu wallfahrten, um dort in der Betstube, die in der Nähe

des Grabes ihres Meisters errichtet worden war, fromme Andacht zu verrichten; die Umaner Chassidim überhäuften sie aber mit Schmähnamen wie etwa „Nachmännchen", „Bratzlawer Hunde" u. dgl. und griffen sie nicht selten auch tätlich an. Diesen Enterbten unter den Chassidim fehlte eben ein Zaddik, der sie hienieden in Schutz nehmen konnte: ihr Fürsprecher im Himmel, Rabbi Nachman, war nicht stark genug, um es mit seinen auf Erden wandelnden und nur allzu irdischen Rivalen aufnehmen zu können.

In unaufhaltsamem Aufstieg war der Zaddikismus auch im Königreich Polen begriffen. Die Gewalt über die chassidischen Massen, die hier in der Zeit des Herzogtums Warschau Israel Kosenizer und Jakob Isaak Lubliner (Band VIII, § 43) ausgeübt hatten, war inzwischen auf die Vertreter neu erstandener Zaddikim-Dynastien übergegangen. Besonderer Volkstümlichkeit erfreute sich die Dynastie von *Kozk*, deren Begründer Rabbi Mendel Kozker (1826—1859) war, sowie die von *Ger* oder Gora Kalvarja, deren Stammhaupt R. Isaak Meïr Alter (um 1830—1866) war. Während jener in der Provinz das Zepter führte, herrschte dieser in der Hauptstadt Warschau. Die Vertreter dieser beiden polnischen Dynastien nahmen eine Mittelstellung zwischen den den Norden beherrschenden Theoretikern des „Chabad" und den ganz auf die „Praxis" eingestellten Zaddikim der Ukraine ein: sie legten wenig Wert auf äußeren Prunk und waren demgemäß auch weniger habgierig, wobei sich manche von ihnen auch noch durch tiefe Kenntnis des Talmud und der Kabbala auszeichneten.

Infolge der Willkürherrschaft der russischen Regierung sollten dem Chassidismus auch Märtyrer entstehen. Als der Zensurfeldzug gegen das jüdische Schrifttum eröffnet wurde (oben, § 24), zog die besondere Aufmerksamkeit der Behörden namentlich die Druckerei in dem wolhynischen Städtchen Slawuta auf sich, aus der die chassidischen Bücher hervorgingen. Die Druckerei gehörte den Brüdern Samuel Aba und Pinchas *Schapiro*, den Enkeln des Mitarbeiters des Bescht, Pinchas Korezer. Gegen die beiden Brüder wurde nun eine Anzeige des Inhalts erstattet, daß sie in Umgehung der Zensurvorschriften schädliche mystische Bücher drucken ließen; daneben wurden sie auch noch in eine Mordaffäre verwickelt, und zwar lediglich aus dem Grunde, weil in der ihnen gehörenden Betstube die Leiche eines ihrer Setzer gefunden worden war, der den Druckereibesitzern angeblich mit Enthüllungen gedroht hätte. Nachdem die Verleumdeten lange Mo-

nate hindurch im Kiewer Gefängnis auf Aufklärung ihrer Sache gewartet hatten, erfuhren sie zu ihrem Schrecken, daß Nikolaus I. gegen sie auf Spießrutenlaufen und Deportation nach Sibirien erkannt hatte. Während des Rutenlaufens fiel einem der Brüder die Mütze vom Kopfe; um nicht dem jüdischen Brauche entgegen mit entblößtem Haupte zu bleiben, hielt er unter den auf ihn niedersausenden Hieben inne und hob die Mütze auf, um, nachdem er sie wieder aufgesetzt hatte, die Doppelreihe der Henker bis zum Ende zu passieren. Die schuldlos Verurteilten sollten erst unter Alexander II. wieder in ihre Heimat gebracht werden.

Feurigem Idealismus und manchem Beispiel sittlicher Größe standen indessen in der chassidischen Welt auf der anderen Seite unheilbare geistige Verblendung, bodenlose Leichtgläubigkeit und der Hang gegenüber, mit zumeist unbedeutenden, ja sogar minderwertigen Menschen Abgötterei zu treiben. Dazu griff in der großen Masse der Chassidim, insbesondere der ukrainischen, die Trunksucht in erschreckendem Maße um sich. Ursprünglich als Mittel zur Überwindung der geistigen Trägheit und zur Entfachung der religiösen Ekstase gedacht, wurde der Branntweingenuß nach und nach zu einer unerläßlichen Begleiterscheinung der chassidischen Geselligkeit. Man zechte sowohl an dem von Wallfahrern überfüllten Hofe des Zaddik als auch in der bescheidensten chassidischen Betstube, man sang, tanzte, trank einander zu und erzählte sich von den Wundertaten des „Rebben". Vom Rausche überwältigt, gaben sich viele dem Müßiggang hin, ließen ihr Tagewerk und ihre notleidende Familie im Stich und setzten in blindem Fatalismus („Bittochon") alle Hoffnung auf den für sie vom Zaddik zu erwirkenden Himmelssegen. Chassidismus und Zaddikismus waren für die verelendeten Massen gleichsam narkotische Mittel zur Linderung der durch die rauhe Wirklichkeit verursachten Schmerzen, doch wirkte das mystische Opiat zugleich lähmend auf den Volksorganismus, indem es die sich an ihm Berauschenden völlig unempfindlich für alle Regungen des fortschrittlichen Geistes machte.

Der erste schüchterne Aufruf zur Aufklärung, der sogenannten „Haskala", sollte gerade im Stammlande der chassidischen Heißsporne, in Wolhynien, ergehen. Der geistige Vater der „Haskala" war *Isaak Bär Lewinsohn* aus Kremenez (1788—1860), der sich den Ruf eines „Mendelssohn der russischen Juden" erwarb. Schon in jungen Jahren, während seines Aufenthalts in Galizien, mit den Aufklärer-

kreisen um Josef Perl und Nachman Krochmal in nahe Berührung gekommen, kehrte Lewinsohn in seine Heimat mit dem festen Entschluß zurück, seine ganze Kraft der Europäisierung der in Abgeschlossenheit lebenden jüdischen Massen zu widmen. Ohne sein Vorhaben seiner chassidischen Umgebung zu verraten, arbeitete er in der Einsamkeit von Kremenez an seinem Werke „Teudah be'Israel" („Belehrung für Israel"), das er mit größter Mühe erst im Jahre 1828 in Wilna herausbringen konnte. Das Werk suchte an der Hand von aus der jüdischen Geschichte und der alten Literatur herangezogenen Beispielen die folgenden recht trivial anmutenden Grundsätze zu erhärten: 1. Das Studium der Bibel sei mit dem der Grammatik der hebräischen Sprache zu verbinden und der Bibeltext seinem grammatischen Sinne nach auszulegen; 2. Das jüdische Gesetz verbiete es nicht, fremde Sprachen, insbesondere die Landessprache, zu beherrschen, sowie in die fremde Literatur einzudringen; 3. Auch die Beschäftigung mit den weltlichen Wissenschaften bedeute für das Judentum, wie das Beispiel von Maimonides lehre, keinerlei Gefahr; 4. Im wirtschaftlichen Leben gelte es, den Schwerpunkt von der Vermittlertätigkeit, dem Handel, auf die körperliche Arbeit, auf Handwerk und Ackerbau, zu verlegen, und überdies unreifen, beruflich nicht vorgebildeten jungen Leuten von der Gründung einer Familie nach Möglichkeit abzuraten. Unter den damaligen Verhältnissen muteten diese Gemeinplätze als etwas ganz Neues an: die Finsterlinge als verwegene Ketzerei und das Häuflein der Fortschrittler, die aus Furcht vor Verfolgungen die von ihnen gehegten Reformpläne nicht einmal laut auszusprechen wagten, als frohe Botschaft der Erneuerung. Die gleiche Furcht war es, die Lewinsohn veranlaßte, sich bei der Kritik der herrschenden Lebensauffassung größte Zurückhaltung aufzuerlegen und die von ihm verfaßte Satire auf die Chassidim („Dibre Zaddikim", Wien 1830), eine mäßige Nachahmung der „Dunkelmänner"-Briefe von Josef Perl, pseudonym erscheinen zu lassen.

Sein Hauptwerk „Beth Jehuda", das unter philosophischen Gesichtspunkten eine Übersicht über die Geschichte des Judentums gab, entschloß sich Lewinsohn erst im Jahre 1839, und auch dann nur in Form einer Erwiderung auf die ihm von einem russischen Minister vorgelegten Fragen zu veröffentlichen. Der wissenschaftliche Wert dieses Werkes ist nicht groß: dem Verfasser des „Hauses Jehuda" fehlte eben jene Kraft der geschichtsphilosophischen Analyse,

die für den galizischen Denker Krochmal, den Schöpfer des zeitgenössischen „Führers der Irrenden", so bezeichnend war. Lewinsohn lag vor allem daran, den geschichtlichen Beweis für seinen Lieblings- und Grundgedanken zu erbringen, daß sich das Judentum nie gegen Philosophie und weltliches Wissen überhaupt abgesperrt habe. Allen schwierigeren religionsphilosophischen Problemen ging der Verfasser geflissentlich aus dem Wege: kompromißsüchtig wie er war, glitt er sogar über die ihm durchaus unsympathische Kabbala mit der zaghaften Bemerkung hinweg: „Nicht unsere Sache ist es, über derlei erhabene Dinge ein Urteil zu fällen" (Kap. 135). Aus Angst vor der Orthodoxie zog er es vor, auch den Chassidismus, den er in Privatbriefen und in seinen anonymen Schriften schärfster Kritik unterzog, fast ganz mit Schweigen zu übergehen. Das Werk, dem am Schluß der Entwurf einer Schul- und Rabbinatsreform angehängt war, klang in ein Loblied auf die um das Wohl der Judenheit so sehr besorgte russische Regierung aus.

Der befremdende Ausklang der Lewinsohnschen Geschichte des Judentums erklärt sich daraus, daß ihr Verfasser die Verwirklichung seiner Reformpläne schon immer weniger von der literarischen Propaganda als von der starken Hand der Regierung erhofft hatte. Nach der Abfassung seiner ersten „Belehrung für Israel" sandte er das Manuskript an den reaktionären Unterrichtsminister Schischkow mit der Bitte, ihm für die Drucklegung des Werkes eine Subvention zuzuwenden, da es den Nutzen der Aufklärung und des Ackerbaues klarzumachen suche und überdies bestrebt sei, „die Liebe zum Landesherrn und zu dem Volke zu erwecken, mit dem wir unser Dasein teilen, sowie die unzähligen uns von ihnen zufließenden *Wohltaten* darzutun". Diese Zeilen wurden am 2. Dezember 1827 niedergeschrieben, drei Monate nach Veröffentlichung des unheilvollen Rekrutenstatuts! . . . Die Bitte fand Gehör, und ein Jahr später wurden dem demutsvollen Kremenezer Schriftsteller auf allerhöchsten Befehl tausend Rubel überwiesen als „Belohnung für ein die sittliche Erneuerung der Juden bezweckendes Werk". Durch die Regierungsunterstützung angeregt, unterbreitete Lewinsohn im Jahre 1831 dem Unterrichtsminister Lieven eine Denkschrift, in der er sich für die Umgestaltung des religiösen Lebens der Juden aussprach, und im Jahre 1833 den Vorschlag, in den Städten, die keine Zensurbehörden aufzuweisen hatten, die jüdischen Druckereien zu schließen; dieses Pro-

jekt, das er geheimgehalten wissen wollte, führte als Anhang „ein Verzeichnis alter und neuer hebräischer Bücher mit der Angabe, welche darunter nützlich sein können und welche schädlich sind" (durch diese Unterscheidung sollte das chassidische Schrifttum getroffen werden). Der im Jahre 1836 gegen die jüdische Literatur eingeleitete Feldzug (oben, § 23) war nicht zuletzt durch Lewinsohns Anregung ausgelöst worden. Seine Handlungsweise müßte als niederträchtig bezeichnet werden, wenn sie nicht von seiner grenzenlosen Naivität Zeugnis ablegte. Der seinem Volke mit ganzem Herzen ergebene, jedoch des politischen Feingefühls ermangelnde Einsiedler von Kremenez suchte sich im Kampfe gegen den die jüdische Welt beherrschenden Obskurantismus die Hilfe der ihr feindlichen Regierungsgewalt zu sichern, in dem einfältigen Glauben, daß der Haß der Volksmassen gegen die Aufklärung und ihre Bannerträger, an deren Spitze er ja selbst marschierte, durch Gewaltmaßnahmen überwunden werden könne. Als Schützling der Regierung flößte indessen Lewinsohn den wolhynischen Fanatikern keine Sympathie, sondern nur Respekt ein, der allerdings so weit ging, daß sie ihn in kritischen Zeiten sogar zum Verteidiger der jüdischen Sache machten. Kurz nach Abschluß der Welisher Affäre wandten sich die Rabbiner von Litauen und Wolhynien an Lewinsohn mit der Bitte, seine Stimme gegen die Blutlüge zu erheben, worauf er sein Buch „Efes damim" veröffentlichte (Wilna 1837), das in Form eines Dialogs zwischen einem jüdischen Weisen und dem christlichen Patriarchen von Jerusalem gehalten war. Daneben verfaßte er als Entgegnung auf die 1839 erschienene Schrift des Londoner Missionars Mc. Caul „Netiboth olam" eine groß angelegte Talmudapologie. Das erst nach dem Ableben des Verfassers unter dem Titel „Serubabel" publizierte Werk war als einer der ersten Versuche einer systematischen Darstellung der talmudischen Gesetzgebung auch eine bemerkenswerte wissenschaftliche Leistung. In einer Reihe anderer Schriften behandelte Lewinsohn Probleme der hebräischen Philologie und Lexikographie („Beth ha'ozar" u. a.). So wurde der Gelehrte von Kremenez, wiewohl er seinen galizischen und deutschen Berufsgenossen, einem Rappoport, Zunz oder Geiger, an Originalität weit nachstand, zum Begründer der neuen jüdischen Wissenschaft in Rußland.

Viel günstiger als in Wolhynien, wo die verketzerten und fast vogelfreien Pioniere der „Haskala" sich zuweilen sogar entschlossen,

vor den Verfolgungen im Schoße der Kirche Zuflucht zu suchen[1]), war der Boden für die Aufklärung im äußersten Süden und im Norden des Ansiedlungsrayons. Fast gleichzeitig erstanden der Haskala zwei Pflanzstätten in der jungen Metropole Neurußlands, in *Odessa*, und in der alten Hauptstadt Litauens, in *Wilna*. Die ersten Setzlinge der Aufklärung wurden nach Odessa aus dem benachbarten Galizien durch die sogenannten „Broder" Juden verpflanzt, die in der russischen Hafenstadt eine ganze Kolonie wohlhabender Kaufleute bildeten. Schon im Jahre 1826 wurde dort eine Schule gegründet, die als erste in Rußland den jüdischen Kindern allgemeine Bildung vermittelte; ihre Leitung sollte später der bereits erwähnte Bezalel Stern innehaben, zu dessen Mitarbeitern unter anderen der Geschichtsschreiber des Karäertums Simcha Pinsker gehörte. In dem neu erstandenen durch keinerlei Traditionen beengten Hafenplatz mit seiner bunt zusammengewürfelten Einwohnerschaft mußte die Europäisierung der jüdischen Bevölkerung früher einsetzen als sonst in Rußland, doch besaß das zunächst über die Äußerlichkeiten der Kultur nicht hinausgekommene südliche Zentrum der russischen Judenheit damals noch nicht die Kraft, neue Kulturwerte zu schaffen. Anders gestalteten sich die Dinge in dem nördlichen, litauischen Zentrum. Aus dem Kreis der sich in Wilna seit den dreißiger Jahren regenden „Aufgeklärten" („Maskilim") gingen bald zwei Meister neuhebräischen Stiles hervor: der Prosaiker *Mardochai Aaron Günzburg* (1796—1846) und der lyrische Dichter *Abraham Bär Lebensohn* (1794—1878).

Aus dem litauischen Flecken Salanty gebürtig, erwarb sich Günzburg während seines Aufenthaltes in Kurland die Kenntnis der deutschen Sprache und befaßte sich seitdem mit der Übertragung deutscher Bücher ins Hebräische. Er übersetzte die Geschichte der Entdeckung Amerikas von Campe („Geloth ha'arez ha'chadascha", Wilna 1823), die Weltgeschichte von Pölitz („Toldoth bne ha'adam", 1835), eine Geschichte des Krieges von 1812—13 („Ha'zarfatim be'Russia", 1843) und ähnliche volkstümliche Bücher. In jener Zeit, als die neuhebräische Literatur noch in den Kinderschuhen steckte und schon

[1]) So Grünbaum-Fedorow aus Dubno, der sich im Jahre 1843, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „dem großen und mächtigen russischen Volke" anschloß und hierfür mit einem Lehrerposten an dem Kiewer Gymnasium, sowie mit dem Amt eines Zensors für jüdische Bücher belohnt wurde („Jewrejskaja Sstarina" 1910, S. 411 ff.).

allein die Modernisierung der Schreibweise ein nicht hoch genug zu veranschlagendes Verdienst war, bedeutete das Erscheinen solcher Bücher ein Ereignis. Von besonderer Tragweite für die Gestaltung des neuzeitlichen hebräischen Stiles waren die folgenden zwei Werke von Günzburg: „Kiriath sefer" (1835), eine reichhaltige Sammlung von Musterbriefen geschäftlichen, literarischen sowie privaten Charakters, und das Sammelwerk „Debir" (Wilna 1844), das vornehmlich aus fremden Sprachen übersetzte Aufsätze, Reisebeschreibungen, Erzählungen und Aphorismenfolgen enthielt. In seiner posthum erschienenen Autobiographie („Abieser") und in seinem Briefwechsel („Debir", Band II) spiegelt sich das Milieu wider, in dem dieser Erneuerer der hebräischen Prosa sein Lebenswerk vollbracht hat. — Seinem Zeitgenossen, dem in Wilna geborenen Abraham Bär Lebensohn, war es beschieden, durch die klangvollen Verse der von ihm gedichteten „Lieder der heiligen Sprache" („Schire sefath kodesch", Band I, 1842), einer Sammlung feierlicher Gelegenheitsoden und philosophisch-lyrischer Gedichte, die hebräische Muse aus dem Schlaf zu wecken. Überrascht lauschte die Umwelt dem mächtigen Klang einer poetischen Sprache, deren Formschönheit und biblische Prägnanz die Verse der „Mosiade" des jüdischen Klopstock, Wessely, weit in den Schatten stellte. Wiewohl mehr erdacht als erfühlt, waren die Gedichte Lebensohns, deren Gegenstand bald der Weltschmerz („Das Erbarmen"), bald Pessimismus und Optimismus („Der Trauernde und der Sänger"), bald die Vorzüge des Reichtums und der Armut („Der einsichtsvolle Arme") bildeten, ganz nach dem Geschmack des damaligen jüdischen Lesers, der auch in der Poesie vor allem die geistige Nahrung suchte. Das Philosophieren und Moralisieren ist überhaupt ein hervorstechender Zug der Lyrik Lebensohns, dessen individualistischer Weltschmerz kaum noch Raum für nationale Gefühle übrigließ. Seine einzige von einem nationalen Motiv getragene Schöpfung: „Klage der Tochter Judas" reimt sich schlecht mit den ihr angereihten Oden auf Nikolaus I. und ähnlichen Untertanentreue bekundenden Gedichten; übrigens war auch die „Klage" wegen der Zensur mit der Bemerkung versehen, daß der Dichter lediglich die Leiden des Mittelalters im Sinne gehabt habe.

Neben Günzburg und Lebensohn, die im Mittelpunkt des Wilnaer „Maskilim"-Kreises standen, gehörten diesem der Geschichtsschreiber *Samuel Joseph Fünn,* der Talmudforscher *Matthias Straschun,* der

Zensor *Wolf Tugendhold* und der Bibliograph *Isaak Benjakob* an, die alle schon aus dem Grunde als gefährliche „Radikale" verschrien waren, weil sie sich die Aufgabe gestellt hatten, neben der religiösen eine weltliche jüdische Literatur erstehen zu lassen. Mit diesen Bestrebungen hing ihr Versuch zusammen, nach deutschem und galizischem Vorbild eine hebräische Zeitschrift ins Leben zu rufen. In den Jahren 1841—43 erschienen denn auch in Wilna zwei Hefte des von Fünn herausgegebenen Sammelwerkes „Blüten des Nordens" („Pirche zafon"), für die sämtliche Vertreter der damals in Rußland allerdings noch recht armseligen Aufklärungsliteratur wissenschaftliche und publizistische Aufsätze oder Gedichte beigesteuert hatten. Aber auch diese Treibhaus-„Blüten" sollten dem rauhen Klima des Nordens zum Opfer fallen; ohne besondere Genehmigung aus Petersburg durften die Hefte nicht periodisch erscheinen, weshalb ihre Publikation bald eingestellt werden mußte.

In mancherlei Hinsicht ein Ebenbild der Mendelssohnschen Aufklärungsbewegung in deren Anfangsstadium, der Periode des „Meassef", wiesen jedoch die im zweiten Viertel des XIX. Jahrhunderts in Rußland zum Durchbruch kommenden Aufklärungsbestrebungen zugleich sehr wesentliche Eigentümlichkeiten auf. In Deutschland ging neben der Aufklärung von Anfang an eine mächtige Assimilationsbewegung einher, die nach und nach die nationale Sprache aus der Literatur verbannte; in Rußland lag hingegen den ersten „Maskilim" die Assimilation durchaus fern und so konnten sie eine feste Grundlage für die Renaissance der nationalen Literatur schaffen, die in der folgenden Epoche zu einem mächtigen Faktor des jüdischen öffentlichen Lebens werden sollte.

Wie dornenvoll der Weg der weltlichen Literatur in der erneuerten alten Sprache auch gewesen sein mochte, so war es noch viel schwieriger, in diese Literatur der lebenden Sprache der Volksmassen, dem „Jiddischen" oder „Jargon", Eingang zu verschaffen, die als Schriftsprache von Orthodoxen wie Aufgeklärten gleich gering geachtet wurde. Und doch fehlte es bereits in dieser Epoche nicht an Versuchen, die Umgangssprache des Volkes in der Literatur heimisch zu machen. Selbst ein so eingefleischter Hebraist wie Isaak Bär Lewinsohn sah sich veranlaßt, seine Satire auf den Kahal jiddisch abzufassen („Die Hefker-Welt", 1828); allerdings ließ er sie nur in Abschriften verbreiten, wohl um durch diese Konzession an die Plebs

seinen literarischen Ruf nicht zu schädigen. Einen ernsteren Versuch in dieser Richtung unternahm der aus Podolien stammende *Israel Axenfeld* (1787—1866). Aus dem Kreise der Bratzlawer Chassidim hervorgegangen, war er während der russisch-französischen Kriege als Lieferant der russischen Armee tätig gewesen und hatte sich nach und nach weltliche Bildung angeeignet. Nachdem sich Axenfeld im Jahre 1824 in Odessa als Notar niedergelassen hatte, verlegte er sich darauf, Novellen und Dramen aus dem Leben der Volksmassen in deren eigener Sprache zu schreiben, ohne freilich für die Erzeugnisse seiner Feder einen Verleger finden zu können. Die Freude, manche seiner dramatischen Werke gedruckt zu sehen, sollte ihm erst in vorgerücktem Alter zuteil werden. Von geschichtlichem Interesse ist namentlich sein Stück „Der erste jüdische Rekrut in Rußland" (Leipzig 1861), das uns ein lebendiges Bild von dem Leben und Treiben in einem jüdischen Städtchen in den Jahren des Konskriptionsterrors, von der Demoralisation des Kahals und den die Gemeinden aufwühlenden Kämpfen zwischen Arm und Reich vermittelt. — Ebensowenig unter seinen Zeitgenossen bekannt war der zweite damals wirkende Volksschriftsteller, *Salomon Etinger* (um 1801—1856), der den größten Teil seines Lebens in der polnischen Stadt Zamošč zubrachte, wo er sich als praktischer Arzt betätigte. Sein gelungenstes Werk, das Lustspiel „Serkele" (niedergeschrieben um 1835, jedoch erst 1861 im Drucke erschienen), schildert das patriarchalische, von der Aufklärung noch nicht durchleuchtete jüdische Milieu, in dem zum ersten Male ein Student auf den Plan tritt, der als typischer „Maskil" jener Zeit gegen das Alte keineswegs aufbegehrt, sondern es mit dem Neuen zu versöhnen sucht. — Den Versuch, die Volkssprache zu einem Werkzeug des Kampfes zu machen, unternahm der oben erwähnte Leiter der Warschauer Rabbinerschule Anton Eisenbaum. Im Jahre 1823 gab er in Warschau die Zeitschrift „Der Beobachter an der Weichsel" heraus, in der er in polnischen sowie in mit hebräischen Lettern wiedergegebenen deutschen Artikeln für seine Polonisierungsideen warb; diese Ideen waren indessen der jüdischen Volksmasse in Polen nicht minder fremd als die Sprache, in der sie gepredigt wurden, so daß die von der Regierung finanzierte Publikation wegen Mangels an Lesern bald wieder einging. — Viel näher stand dem Volke der in derselben Epoche hervorgetretene Wilnaer „Maskil" *Aisik Meïr Dick*, der seine Laufbahn als hebräischer Schriftsteller begonnen hatte,

um sich bald dem Jiddischen zuzuwenden; die Mehrzahl der volkstümlichen Erzählungen dieses überaus produktiven Novellisten sind jedoch erst in der folgenden Epoche, in der Blütezeit der Haskala, entstanden.

Eine jüdische Literatur in russischer Sprache war im damaligen Rußland noch ein Ding der Unmöglichkeit. Noch waren die russische und die jüdische Welt durch eine unübersteigbare Wand getrennt. Von den russischen Stammlanden aus gesehen, lag der „Ansiedlungsrayon" gleichsam hinter einer chinesischen Mauer, und in der christlichen Bevölkerung des Ansiedlungsrayons selbst waren noch unter der Asche früherer Ausbrüche Funken des Hasses, jahrhundertealte Vorurteile, Überlieferungen der düsteren Vorzeit lebendig. Die Ignoranz, die mit Feindseligkeit gepaart war, fand zwar in der sich damals noch kaum regenden russischen Publizistik keinen Ausdruck, doch tauchte das Schattenbild des Juden hin und wieder bereits in der schönen Literatur auf. Die Phantasie des großen russischen Dichters *Puschkin* schwankte noch zwischen der abstoßenden Figur eines „verächtlichen Juden" (im „Schwarzen Schal", 1820) und der Idealgestalt des „in der Stille der Nacht in die Bibel vertieften Greises" (in einem Fragment von 1832). In der historischen Novelle *Gogols* „Taras Bulba" (1835) verdichtete sich aber der verschwommene Schattenriß bereits zu einer leibhaften Ausgeburt der Hölle. In der scharf pointierten Gegenüberstellung des Ekel erregenden, feilen „Jüden Jankel" und der „ritterlichen" ukrainischen Kosaken kam die Erbfeindschaft des Abkömmlings der Haidamaken gegen deren Opfer, die Juden, kraß zum Vorschein. Auch der ukrainische Nationaldichter *Taras Schewtschenko* trug von Jugend auf das Gift der heimatlichen Volkslieder in sich, jener sogenannten „Sorgengesänge", in denen die Untaten der Zelezniak und Gonta, das Blutbad von Uman, die Niedermetzelung „der Polen und Jüden" zum größeren Ruhme der Ukraine gepriesen wurden. Von diesem Gifte ist namentlich sein nationales Heldengedicht „Die Haidamaken" (1838) durchtränkt, ein leidenschaftlicher Rachegesang, in dem er die Unmenschen verherrlichte, die auf dem Umaner Marktplatz, im Blute ihrer Opfer watend, Tische aufstellen, um die Nacht durchzuzechen. Und bei alledem war der ukrainische Dichter Gefühlen edlerer Art keineswegs unzugänglich: das vergossene Blut tat seinem Herzen weh, sein Kummer ergoß sich

in Strömen von „Tränen-Worten“ und ihm selbst galt sein Lied als „krank“. In der Seele des Dichters waren eben Liebe und Haß einen unlöslichen Bund eingegangen: abgeklärteste Menschenliebe und giftspeiender grimmiger Haß, der aus dem blutigen Schlamm der Jahrhunderte hervorquoll . . .

Fünftes Kapitel

Die kleineren Zentren in Europa und in den anderen Weltteilen

§ 29. *Frankreich zur Zeit der Restauration und der Julimonarchie*

Das Land, das als erstes die Judenemanzipation proklamiert und ihr auch weit über seine Grenzen hinaus Geltung verschafft hatte, sollte in der Epoche der europäischen Reaktion in den Hintergrund der jüdischen Geschichte treten. Als nach der stürmischen Expansion des Napoleonischen Reiches, die Hunderttausende von Juden unter französische Oberhoheit gebracht hatte, Frankreich erneut in seine alten Grenzen verwiesen worden war, beherbergte es nur noch eine etwa 50—60 000 Seelen zählende jüdische Bevölkerung[1]). Zwar fiel auch auf dieses jüdische Zentrum der Schatten der „Restauration", doch war sie in Frankreich im Gegensatz zu der Mehrzahl der übrigen europäischen Länder keineswegs mit einer Restauration der Rechtlosigkeit gleichbedeutend. In dem Geburtslande der „Erklärung der Menschenrechte" war eine Wiederherstellung der alten Ordnung nicht mehr möglich. Die wieder eingesetzten Bourbonen sahen sich genötigt, dem Volke die „Konstitutionelle Charte" zu konzedieren, und als Karl X. sich durch seine Ordonnanzen an der Verfassung vergriff, mußte er seine Unvorsichtigkeit mit dem Verluste des Thrones büßen: die Julitage des Jahres 1830 ließen Europa erkennen, daß man in Frankreich noch nicht verlernt hatte, gegen den Despotismus zu kämpfen.

Die von Ludwig XVIII. oktroyierte Konstitutionelle Charte (vom

[1]) Mit der 1830 erfolgten Angliederung *Algeriens* an Frankreich kamen zu dem europäischen Zentrum der französischen Judenheit rund 40 000 afrikanische Juden hinzu.

4. Juni 1814) enthielt die Bestimmung, daß alle Bürger „die gleiche Freiheit des Religionsbekenntnisses genießen und sich des gleichen Schutzes ihres Kultes erfreuen" sollten; gleich darauf hieß es aber: „die römisch-katholische apostolische Religion ist jedoch Staatsreligion, und nur die Geistlichen der katholischen Kirche sowie der übrigen *christlichen* Bekenntnisse beziehen ihr Gehalt aus dem Staatsschatz". Das in diesem Artikel festgelegte Prinzip der Staatskirche richtete sich gegen alle Nichtkatholiken überhaupt, der Schlußpassus hatte aber lediglich die Juden im Auge. Der jüdischen Geistlichkeit, die durch die Napoleonische Konsistorialverfassung in das Gefüge der staatlichen Einrichtungen eingeordnet worden war, wurde die Besoldung aus Staatsmitteln nicht etwa aus finanziellen, sondern aus religiösen Gründen aberkannt: den wiederaufgerichteten Bourbonen war es darum zu tun, das Judentum ohne Rücksicht auf den allen Kulten gewährleisteten „gleichen Schutz", zu einer nur geduldeten Religion zu degradieren. Indessen war es nicht diese Klausel in der die Gleichberechtigung grundsätzlich anerkennenden Verfassung, die in den ersten Jahren der Restauration die Hauptsorge der französischen Judenheit bildete. Es stand für sie viel Ernsteres auf dem Spiele: über dem Haupte der Elsässer, zu denen etwa zwei Drittel aller Juden Frankreichs zählten, schwebte noch immer, einem Damoklesschwerte gleich, das „schändliche Dekret" von 1808, durch welches für die Dauer von zehn Jahren eine Reihe einschneidender Rechtsbeschränkungen erneut in Kraft getreten war (Band VIII, § 23). Diese Frist lief nun im Jahre 1818 ab, und in der Macht der Regierung und der gesetzgebenden Kammern lag es, den Ausnahmezustand aufrechtzuerhalten oder aber aufzuheben. Schon setzte im Elsaß eine Agitation für die Verlängerung der Gültigkeitsdauer der Repressivvorschriften ein. Die Generalräte der Rheindepartements meldeten nach Paris, daß die Aufhebung der für die Juden geltenden Beschränkungen und die Wiederherstellung ihres Rechtes, bei Bauern und Gutsbesitzern die Schulden einzutreiben sowie sich allenthalben niederzulassen und unbehindert dem Handel nachzugehen, ernsthafte wirtschaftliche Komplikationen nach sich ziehen würde. Die Stimmen des Klassen- und des nationalen Hasses wurden auch in der Presse laut, ohne auf eindrucksvollere Abwehr zu stoßen. Das Sprachrohr der jüdischen Partei war die Zeitschrift „L'Israélite français" (1817–18), das Organ des Pariser Zentralkonsistoriums und dessen Hauptes, des Großrabbiners Abraham de

Cologna. Den Hauptnachdruck legten die jüdischen Publizisten bei ihrer Verteidigung der jüdischen Rechte darauf, daß der Handel mit Geld unter den Juden in immer steigendem Maße durch ehrenvollere Berufe verdrängt werde.

Die Gesetzgeber Frankreichs sahen sich zu Beginn des Jahres 1818 vor die Frage der Verlängerung des Suspensionsdekretes gestellt, nachdem ihnen dahingehende, auf „die Zähmung der jüdischen Wucherei" drängende Petitionen von einem Maire sowie einem Gutsbesitzer, dem Marquis Lattier, zugegangen waren. Diese Anregung bildete in zwei Sitzungen der Pairskammer (im Februar und im März) den Gegenstand eingehender Aussprache. Die angesehensten Mitglieder der Kammer traten den Petitionen entgegen und wiesen auf die Unvereinbarkeit des Napoleonischen Dekrets mit den geltenden Grundgesetzen hin: möge ein allgemein gehaltenes Gesetz, so führten sie aus, jeden Wucherzinsen beanspruchenden Gläubiger zur strafrechtlichen Verantwortung ziehen, es gehe jedoch nicht an, für eine ganze Gruppe von Bürgern nur aus dem Grunde ein Sondergesetz zu erlassen, weil unter ihnen Wucherer anzutreffen seien. Einer der Pairs rief aus: „Derlei Petitionen gehören vor die Gerichts- und nicht vor die Gesetzgebungskammern". So beschränkte sich denn die Kammer beide Male darauf, nach der Aussprache zur Tagesordnung überzugehen. Damit war das Los des „schändlichen Dekrets" im voraus entschieden. Da die am 17. März 1818 abgelaufene Gültigkeitsfrist des Dekrets nicht wieder verlängert worden war, so trat das Gesetz über die Gleichberechtigung der französischen Juden automatisch im ganzen Lande erneut in Kraft.

Das freudige Ereignis veranlaßte das Pariser Zentralkonsistorium, an die von dem Schandmal der Rechtlosigkeit befreiten elsässischen Juden einen „Hirtenbrief" zu richten (29. April 1818). Das Sendschreiben, das französisch abgefaßt war, jedoch in den Synagogen in der Umgangssprache des Volkes verlesen werden sollte (die elsässischen Juden sprachen zumeist noch immer „jiddisch"), stellte eine Predigt über die Bibelstelle dar: „Der Rest Israels wird kein Unrecht tun". Das Konsistorium ermahnte darin die Elsässer, sich anrüchiger Geschäfte, insbesondere des Wuchers, zu enthalten, und begrüßte den Entschluß vieler jüdischer Gläubiger, ihren christlichen Schuldnern Aufschub der Zahlungsfristen zu bewilligen. „Vergesset nicht — so wurde ihnen eingeschärft — daß das anstößige Verhalten mancher von euch unseren Feinden die Waffen geliefert und übelgesinnte Men-

schen auf den Gedanken gebracht hat, die ganze jüdische Masse für das Vergehen Einzelner verantwortlich zu machen. Vergesset nicht, daß die drohende Wolke auf *eurem* Horizonte erschienen ist, daß auf *eurer* Seite der Blitz aufzuckte, der mit seinem Feuer die übrigen Juden traf!" Die im Aufruf enthaltenen Versicherungen, daß „der Thron der Bourbonen allem Unrecht und jeder Verletzung des Grundgesetzes unzugänglich" sei, hätten höchst befremdend im Munde derjenigen angemutet, die noch vor kurzem Napoleon umschmeichelt hatten[1]), wenn der Restauration nicht eine überaus bedeutsame geschichtliche Tatsache zugute zu halten wäre: die Wiedergutmachung des von Napoleon durch sein Dekret begangenen Unrechts.

Zwölf Jahre später sollten die französischen Juden erneut einen Triumph des Rechts erleben: die Julirevolution räumte den letzten Rest der Ungleichheit hinweg, die Zurücksetzung des Judentums gegenüber den anderen Konfessionen. In der Sitzung der Deputiertenkammer vom 7. August 1830, in der die Revision der die Gewissensfreiheit betreffenden Verfassungsartikel zur Erörterung stand, wurde der Beschluß gefaßt, die Bezeichnung des Katholizismus als Staatsreligion fallen zu lassen und in der Bestimmung, derzufolge „nur die Geistlichen der christlichen Bekenntnisse" vom Staate besoldet werden durften, das Wort „nur" („seuls") zu streichen, wodurch der jüdischen Geistlichkeit die Möglichkeit gegeben wurde, auch in dieser Hinsicht die Gleichstellung zu beanspruchen. Diese Möglichkeit sollte gar bald zur Wirklichkeit werden: die liberale Regierung des Louis Philippe brachte im Parlament eine Vorlage ein, die die völlige Gleichheit der Religionen zum Inhalte hatte.

Der Vorschlag, die jüdische Konfession den übrigen gleichzustellen, wurde in der Sitzung der Deputiertenkammer vom 13. November 1830 von dem Minister für Kultus und Unterricht Merilhou begründet. Indem dieser darauf hinwies, daß die bestehende Ordnung, wo-

[1]) Die erste Unterschrift unter dem Aufruf des Konsistoriums war die seines Präsidenten A. de Cologna, der seinerzeit zu den eifrigsten Anbetern Napoleons gehört hatte. Nunmehr war dieser „grand rabbin" so sehr bestrebt, den Legitimisten zu Gefallen zu sein, daß er eines Tages in den Zeitungen einen Brief veröffentlichte, in dem er zu beweisen suchte, daß die Juden ihre Emanzipation nicht der Revolution, sondern Ludwig XVI. verdankten, dem „gütigen König", der am Vorabend der Umwälzung Malesherbes mit der Ausarbeitung eines liberalen Judengesetzes betraut hätte, das nur darum nicht zur Ausführung gelangt sei, weil sich inzwischen die Revolution dieses Gesetzentwurfes „bemächtigt" hätte („Journal des Débats" vom 17. Februar 1824).

nach lediglich der christliche Klerus von Staats wegen besoldet werde, der allen Religionen den „gleichen Schutz" verheißenden Verfassungsbestimmung direkt zuwiderlaufe, forderte er die Kammer auf, der Befreiungstat der Nationalversammlung von 1789 die Krone aufzusetzen. „Beweiset doch — so rief er aus — daß in einer Zeit, in der die Mehrzahl der Nachbarvölker in dieser Beziehung (hinsichtlich der Juden) noch im Banne mittelalterlicher Vorurteile steht, es unser herrliches Vaterland ist, das in der Durchführung aller großen und edlen Gesetzgebungsgedanken die Initiative ergreift". Der Antrag der Regierung lautete: „Vom 1. Januar 1831 ab beziehen die Diener des jüdischen Kultus ihr Gehalt aus dem Staatsschatz". Die zur Prüfung der Frage eingesetzte Kommission stimmte dem Regierungsvorschlage zu, und ihr Berichterstatter betonte in der Kammersitzung vom 2. Dezember, daß der Schwerpunkt des Gesetzes nicht in der Anweisung einer verhältnismäßig geringfügigen Geldunterstützung (von rund 65 000 Franken jährlich), sondern in der moralischen Anerkennung des „uralten, mit allen Zweigen des Christentums durch so viele Bande verknüpften israelitischen Kultes" liege. Gleichwohl stieß der Entwurf in der Sitzung vom 4. Dezember auf heftige Gegnerschaft. Einer der Deputierten meinte, daß es für die christliche Kirche eine Beleidigung bedeuten würde, mit der Synagoge auf einer Stufe zu stehen; ein anderer führte aus, daß es nur eine Forderung der Gerechtigkeit sei, den zur Zeit der Revolution der Kirchengüter beraubten katholischen Klerus von Staats wegen zu entschädigen, während bezüglich der jüdischen Geistlichen dieser Grund nicht in Frage komme; ein dritter wieder wandte sich an die Rabbiner mit der tückischen Mahnung, an der materiellen Unabhängigkeit vom Staate als an einem „Privileg" festzuhalten, das sie vor der Degradierung zu Staatsbeamten bewahre. Wirkungsvoller waren jedoch die Ausführungen der Verfechter des Gesetzentwurfs. Der Radikale Salverte nahm die Juden vor dem in der Debatte laut gewordenen Vorwurf in Schutz, daß es ihnen an Patriotismus mangle, und verwies unter anderem auf den Heldenmut des von Berek Josselewicz während des polnischen Aufstandes von 1794 geführten jüdischen Regiments, eine Reminiszenz, die auf die Kammer um so größeren Eindruck machen mußte, als gerade damals die sich gegen Rußland erhebenden Polen erneut zu den Waffen griffen. „Und dabei geschah dies — so betonte der Redner mit allem Nachdruck — in einem Lande, in dem die Juden in einem Zustande

größter Erniedrigung verharren". Der als letzter die Vorlage befürwortende Vaucelle schleuderte zündende Worte im Stile der Großen Revolution in den Saal: „Wir haben die Völker gelehrt, die Tyrannen zu stürzen; wir wollen sie nun lehren, wie man sich von Vorurteilen befreit! . . . Die Revolution von 1793 hat versucht, der Toleranz dadurch zur Geltung zu verhelfen, daß sie alle Religionen abschaffte (die Einführung des „Kultes der Vernunft"); die Revolution von 1830 wird dieses Ziel erreichen, indem sie allen Religionen den gleichen Schutz angedeihen lassen wird". Der schwungvolle Appell verfehlte seine Wirkung nicht, und die Besoldung der jüdischen Geistlichkeit aus Staatsmitteln wurde von der Kammer mit 211 Stimmen gegen 71 genehmigt. Nunmehr hatte das Oberhaus das Wort.

Auf die Tagesordnung der Pairskammer kam der Gesetzentwurf im Januar 1831. Zu ihren Mitgliedern gehörten drei Männer, deren Namen mit der von Napoleon inaugurierten Reform des Judentums verbunden waren: Graf Molé, Graf Portalis und der Baron Pasquier, die seinerzeit der Pariser Notabelnversammlung und dem „Großen Synhedrion" als Regierungskommissare zugeteilt gewesen waren. Ein Vierteljahrhundert trennte diese Männer von jenem Zeitpunkt, da sie auf die Weisung ihres unerbittlichen Herrn die Vertreter der Judenheit einem strengen staatsbürgerlichen Examen unterzogen und ihnen die dem Kaiser genehmen Beschlüsse abgepreßt hatten. Nun sollte der Baron Pasquier der Sitzung der Pairs präsidieren, in der Merilhou im Namen der Regierung das bereits von der Deputiertenkammer gutgeheißene Projekt verteidigte. Portalis wiederum hatte in einer der folgenden Kammersitzungen den Bericht der die Regierungsvorlage befürwortenden Kommission zu erstatten. Die Grundthese des Berichterstatters lautete: soweit die Religion eine Herzensangelegenheit sei, dürfe sie sich nach dem von jeder fremden Einmischung freien Gewissen richten, insofern sie jedoch in öffentlichen Kultformen ihren Ausdruck finde, falle sie in den Bereich der staatlichen Kontrolle. So gelte es, zunächst die Frage zu entscheiden, ob der jüdische Kultus von Nutzen sei. Die Antwort hierauf könne aber nur bejahend ausfallen, da ja Christentum und Judentum sich auf gemeinsame Traditionen, auf dieselbe Kosmogonie und Genealogie stützten. Unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen, so schloß Portalis seine Rede, liege die eigentliche Gefahr für die Allgemeinheit nicht in der Verschiedenheit der Religionen, sondern in der diesen unterschiedslos entgegenge-

brachten Gleichgültigkeit, weshalb die staatliche Unterstützung des uralten jüdischen Kultes mit einer Festigung der sozialen Ordnung gleichbedeutend sei. Den Ausführungen des Portalis widersprach der Admiral Veruel. Wie könne man, so fragte er, eine Religion unterstützen, die sich vor achtzehn Jahrhunderten vom Christentum abgewandt habe, um seitdem die Irrlehren des Talmud auszustreuen? Wie könne man dem Staate zumuten, zugleich den christlichen und den antichristlichen Kult zu beschirmen? Mögen sich doch die Juden, unter denen der Übertritt zum Christentum zu einer immer häufigeren Erscheinung werde, allesamt zum wahren Erlöser bekehren; sobald dies aber geschehen sei und alle Rabbiner sich in christliche Seelsorger verwandelt hätten, würde das in Vorschlag gebrachte Projekt von selbst unter den Tisch fallen . . . Demgegenüber machte Portalis geltend, daß die Macht des Talmud bereits durch die Entschlüsse des Pariser Synhedrions lahmgelegt sei. Als der Admiral Veruel in seiner Rede darauf zu sprechen kam, daß das Judentum eine „Religion mit unbekannten Gesetzen" sei, wurde er von dem Grafen Molé, dem einstigen Hauptkommissar beim Synhedrion, durch den Zwischenruf unterbrochen: „Seit der Zeit des Großen Synhedrions sind diese Gesetze wohl bekannt!" Die Abstimmung in der Pairskammer ergab eine Mehrheit von 57 Stimmen gegen 32 für den Regierungsentwurf (1. Februar 1831). Fortan genoß also das Judentum in Frankreich dieselben Rechte wie alle anderen Konfessionen.

Der in die Zeit der europäischen Reaktion fallende Sieg der Gerechtigkeit beflügelte den Geist der französischen Juden. Ihr gehobener Bürgerstolz spornte sie an, die letzten Überreste der bürgerlichen Ungleichheit aus dem Wege zu räumen und sich im ganzen Bereiche des politischen Einflusses Frankreichs für die Interessen ihrer unterdrückten Stammesgenossen einzusetzen. Ihre eindrucksvollste Verkörperung fanden diese edlen Bestrebungen in dem Pariser Advokaten und Staatsmann *Isaak Adolphe Crémieux* (1796—1880). In Nimes als Sohn eines republikanisch gesinnten Kaufmanns sephardischer Abstammung geboren und im Zeitalter der Emanzipation groß geworden, verstand es Crémieux, sich ihre Früchte in der weiten Sphäre der Politik nutzbar zu machen. Nach Absolvierung der juristischen Fakultät ergriff er den Rechtsanwaltsberuf, der in Frankreich schon damals die erste Etappe auf dem Wege zur politischen Arena war. In der Zeit der Restauration machte sich der junge Advokat als glänzen-

der Verteidiger in politischen Prozessen einen Namen. Besonders eindrucksvoll war die Art, in der er zwei Jünglingen, die sich wegen des Singens der Marseillaise zu verantworten hatten, aus der Klemme half: er trug selbst vor den Schranken des Gerichts das inkriminierte Freiheitslied mit so großer Begeisterung vor, daß er die Richter mitriß und die Freisprechung erwirkte (1819). Als Crémieux in seiner forensischen Tätigkeit auf die Eidesleistung „more judaico" stieß, leitete er gegen dieses Überbleibsel der einstigen jüdischen Entrechtung einen hartnäckigen Kampf ein und setzte es durch, daß die schmachvolle Ausnahmebestimmung zunächst de facto und sodann (1846) auch de jure abgeschafft wurde. Die Julirevolution zog Crémieux in den Strudel des politischen Lebens. Anfänglich ein Parteigänger des Julikönigtums, dem Frankreich seine Erneuerung zu verdanken hatte, zählte er zu den persönlichen Freunden des „Bürgerkönigs" Louis Philippe. Als im Jahre 1831 die Frage der Besoldung der jüdischen Geistlichkeit auf die Tagesordnung kam, übte Crémieux, einer unsichtbaren Triebfeder gleich, auf Regierung und Parlament einen sanften Druck aus, um sie zur Vollendung der Emanzipation zu bewegen. Gerade um diese Zeit zum Vizepräsidenten des Pariser Zentralkonsistoriums gewählt, wurde er so zum offiziellen Vertreter der jüdischen Gemeinden Frankreichs und sollte sich bald mit wärmstem Eifer Angelegenheiten widmen, bei denen die Ehre des ganzen jüdischen Volkes auf dem Spiele stand.

Im Jahre 1835 verweigerte die Regierung des schweizerischen Kantons Basel unter Berufung auf die für die Juden geltenden Beschränkungen einem jüdischen Ankömmling aus dem Elsaß das Niederlassungsrecht sowie das Recht des Immobilienbesitzes. Der Einspruch des französischen Gesandten und sein Hinweis darauf, daß die Schweizer in Frankreich, welcher Konfession sie auch sein mochten, im Bereiche des Privatrechts den Franzosen gleichgestellt seien, blieben fruchtlos. Bald gelang es Crémieux, die Pariser Regierung zu der Überzeugung zu bringen, daß in der umstrittenen Angelegenheit das Ansehen des Staates engagiert sei, und schon im September desselben Jahres erging ein königliches Dekret, durch das die konsularischen Beziehungen zum Kanton Basel wegen der von diesem bekundeten „Mißachtung des Völkerrechts" abgebrochen wurden. Kurz darauf erschien im königlichen Schlosse eine Abordnung des Pariser Zentralkonsistoriums, um Louis Philippe für den von ihm vollzogenen Akt

der Gerechtigkeit ihren Dank auszusprechen. Stolz klangen die Worte, mit denen sich der Führer der Abordnung Crémieux an den König wandte: „Es geschah dies im XIX. Jahrhundert: einem französischen Bürger wurde in einem der Kantone der Schweiz im Widerspruch zum Völkerrecht und zum Inhalt der Verträge das Recht verweigert, Immobilien zu erwerben. Dieser Bürger war ein Jude, das war sein einziges Verbrechen. Der aus der Schweiz vertriebene Jude sagte aber: ‚Ich bin französischer Bürger!' — und der König der Franzosen brach alle Beziehungen mit dem Kanton ab, der die mit dieser Bürgerwürde verbundenen Rechte mißachtet hatte. Ehre sei dem, der der Welt durch einen feierlichen Akt die großen, unvergänglichen Errungenschaften unserer ruhmreichen Revolution offenbart hat!".

Im Jahre 1845 war Crémieux erneut genötigt, gegen die Verfolgungen zu protestieren, denen die aus Frankreich kommenden jüdischen Kaufleute in der Schweiz ausgesetzt waren. Seit 1842 Mitglied der Deputiertenkammer, wetterte er von der Parlamentstribüne herab gegen den Minister des Auswärtigen Guizot, der aus vorgeschützter Scheu vor der Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines fremden Staates auf Repressalien verzichtet hatte. „Hier in der Kammer — sagte Crémieux — habe ich allerdings die Ehre, mit dem gleichen Rechte wie Sie einen Platz einzunehmen, doch möchte ich mit dem gleichen Rechte wie Sie auch in die Schweiz reisen dürfen. Der Minister soll vor aller Welt erklären, daß die Franzosen in keinem Lande ihrer Rechte verlustig gehen können! . . ." Wiewohl auf die Ausführungen des Meisters der Redekunst lebhaftes Händeklatschen folgte, ließ es die Kammer bei dieser Sympathiekundgebung bewenden. Der von Guizot geführten Regierung fehlte eben jener Mut, der ein Jahrzehnt früher die Regierung der jungen Julimonarchie zu ihrem entschiedenen Protest bewogen hatte. Den gleichen Kleinmut hatte Guizot bei einer anderen bereits erwähnten Gelegenheit an den Tag gelegt, im Falle des aus Dresden ausgewiesenen französischen Juden Wurmser (oben, § 9). Der Zwischenfall veranlaßte den Deputierten Carnot, in der Kammer den Ruf nach wirksamem Schutz der Rechte der französischen Bürger im Auslande laut werden zu lassen (Mai 1841). Guizot versprach zwar, mit der sächsischen Regierung diesbezüglich Unterhandlungen anzuknüpfen, lehnte es jedoch ab, deren erfolgreichen Ausgang zu gewährleisten: wie sollte auch die französische Regierung, meinte er, einem deutschen Staate

zumuten, den ausländischen Juden die Rechtsbeschränkungen zu erlassen, die für seine eigenen jüdischen Angehörigen in Geltung seien. Die konservative Politik des Guizot trieb Crémieux immer weiter nach links, in die Reihen jener radikalen Opposition, die dem von der Julimonarchie eingeschlagenen Rechtskurs scharf entgegentrat und so den Weg für die Revolution von 1848 ebnete.

Auch im *wirtschaftlichen* Leben sollten die Ergebnisse der Emanzipation erst in dieser Epoche ganz in Erscheinung treten. Das Geschrei über die das Elsaß ausbeutenden Wucherer wurde immer schwächer, die ehemals so einseitige Berufstätigkeit der Juden nach und nach differenzierter, und die jüdische Bevölkerung verteilte sich mit steigender Gleichmäßigkeit auf die verschiedensten Zweige der Wirtschaft. Die Zahl der jüdischen Fabrikanten, Grundbesitzer, Großkaufleute, Vertreter der freien Berufe (insbesondere der Advokaten und Ärzte) sowie die der Staatsämter bekleidenden Juden war in ständigem Wachsen begriffen. Das Heer der unteren Chargen des Kapitalismus wurde in eine zeitgemäße Uniform gekleidet: diejenigen, die sich ehedem mit kleinen Wuchergeschäften befaßt hatten, standen nunmehr im Dienste der Börse, deren Aktionsradius ins Unabsehbare wuchs. Das Losungswort der Julimonarchie: „Enrichissez vous!" („Bereichert euch!") mußte natürlicherweise einen besonders lebhaften Widerhall in jenen Kreisen finden, die von jeher zum Handel, namentlich zu dem mit Geld, verdammt gewesen waren. So kam es, daß *James (Jakob) Rothschild,* der jüngste der „fünf Frankfurter", die ihr Finanznetz über die wichtigsten Hauptstädte Europas gespannt hatten, zum Herrn und Gebieter der Pariser Börse wurde. Die vom Hause Rothschild übernommenen Staatsanleihen und die sonstigen von ihm geschickt durchgeführten Transaktionen machten Paris zu einem magnetischen Kraftzentrum, das viele Hunderte kleinerer und größerer jüdischer Handelsagenten aus der Provinz anzog. Dieser riesengroße Finanzapparat verwischte jede persönliche Note, der Gläubiger verkehrte nicht mehr mit seinem Schuldner von Person zu Person, wie etwa früher im Elsaß, und demgemäß mußte auch der altüberkommene wirtschaftliche Antagonismus an Schärfe erheblich einbüßen. Nichtsdestoweniger sollte der in wirtschaftlichem Boden wurzelnde Judenhaß nicht verschwinden, sondern lediglich eine neue Form annehmen: der alte Groll gegen die Masse der Wucherer richtete sich jetzt mit seiner ganzen Schärfe gegen die „Dynastie der Rothschilds" und vor allem

gegen den „König Rothschild I.", wie der Chef des Pariser Bankhauses in den Pamphleten genannt zu werden pflegte. Was tat es, daß der eitle Finanzmann, der am meisten auf seinen Baronstitel und seine Konnexionen mit dem französischen Adel stolz war, von seinem eigenen Volke und dessen Wohl und Wehe kaum noch etwas wissen wollte?

Die innere Entwicklung der französischen Judenheit stand in einem ausgesprochenen Mißverhältnis zu ihrem sozialen Aufstieg. Die von dem Pariser Synhedrion verkündeten Ideale führten in der Praxis zur nationalen Entpersönlichung und zur Einschränkung des Machtbereichs der jüdischen Kultur auf den engen Raum der Synagoge. Die angeblich „autonome", in Wirklichkeit jedoch zu einer Zelle des Staatsorganismus gewordene Organisation der Gemeinden hatte viel zu viel heterogene Elemente in sich aufgenommen. Es bestanden damals in Frankreich entsprechend der Zahl der Synagogensprengel sieben Konsistorien (in Paris, Straßburg, Colmar, Metz, Nancy, Bordeaux, Marseille), über denen das Oberkonsistorium zu Paris stand. Die von den Notabeln gewählten weltlichen Mitglieder der Konsistorien waren nicht berufen, die Interessen der Volksmassen zu vertreten, und die geistlichen Konsistorialräte, die Rabbiner, waren von dem sie im Amte bestätigenden Pariser Zentralkonsistorium abhängig. Nach Einführung des im Jahre 1844 neu ergangenen Reglements erhielten die weltlichen Mitglieder in den Konsistorien das Übergewicht über die Vertreter der Geistlichkeit: die Provinzialkonsistorien setzten sich fortan aus einem Rabbiner und vier Laien zusammen, das Oberkonsistorium aus dem Großrabbiner von Frankreich und sieben in den sieben Konsistorialbezirken gewählten Laien, die alle ihren Wohnsitz in Paris haben mußten. Das Zentralkonsistorium galt von Gesetzes wegen als eine „Vermittlungsinstanz zwischen dem Kultusminister und den Provinzialkonsistorien". Seine Fühlungnahme mit der Regierung beschränkte sich aber zumeist darauf, daß es, wie sich ein Zeitgenosse ausdrückte, „bei feierlichen Anlässen vor der Staatsgewalt, welcher Färbung sie auch sein mochte, zu paradieren pflegte"; den Provinzialkonsistorien gegenüber trat es hingegen als strenge Obrigkeit auf, die alle ihre Verfügungen widerspruchslos ausgeführt wissen wollte. Eintönig und schwunglos war das Leben in den einzelnen Gemeinden; es gab keinen einzigen Prediger, der sich durch besondere Begabung ausgezeichnet hätte, keinen einzigen Crémieux im Rabbinertalar. „Die

Konsistorien — spottete ein Zeitgenosse — erhoben die Steuern nur dazu, um den Rabbiner für sein Schweigen und den Vorbeter für sein Singen zu entlohnen". Als „grand rabbin" amtierte in Paris bis zum Jahre 1827 der schon vielfach erwähnte, aus Italien stammende Abraham de Cologna, der eher ein weltlicher als ein geistlicher Würdenträger war. Seine Amtsnachfolger waren noch weniger bedeutend. Gegen Ende des geschilderten Zeitraums traten als geistliche Führer der Gemeinden immer mehr die Zöglinge des Rabbinerseminars zu Metz (gegründet 1829) in den Vordergrund.

Die Metzer Lehranstalt gab zu einem langwierigen Streit zwischen Konservativen und Fortschrittlern Anlaß. In dem von dem Rabbiner *Leon Meïr Lambert* geleiteten Seminar herrschte nämlich ein streng konservativer Geist. Als der greise Seminardirektor, der seinen Jüngern den Talmud in der „jiddischen" Mundart, der Umgangssprache der Juden von Elsaß und Lothringen, zu erklären pflegte, aufgefordert wurde, sich des Französischen als Unterrichtssprache zu bedienen, äußerte er sich dahin, daß die Weisheit des Talmud wohl kaum in einer nichtjüdischen Sprache wiedergegeben werden könne. Das neuerungssüchtige Pariser Konsistorium strebte demgegenüber eine Modernisierung des Bildungsganges der jüdischen Seelsorger an. Im Jahre 1839 versandte es an die Provinzialkonsistorien ein Reformprojekt, das in dem Plane gipfelte, in Paris einen Stab von Fachmännern religiös-sittlicher Erziehung ausbilden zu lassen, um sie dann in die einzelnen Gemeinden als Instruktoren abzukommandieren. Lambert und manche anderen Rabbiner, die in diesem Plan die Absicht der Freidenker witterten, die Provinz von „Missionaren" der Reform bearbeiten zu lassen, wiesen jedoch das Pariser Projekt schroff zurück. Hierauf ergriffen die Publizisten das Wort. Im Jahre 1840 begann in Paris die progressive Zeitschrift „Archives Israélites" zu erscheinen, herausgegeben von dem Lehrer *Samuel Cahen*, der sich durch seine Übertragung der Bibel ins Französische einen Namen gemacht hatte. Beklommenen Herzens wiesen Cahen und seine Mitarbeiter auf die Zerrüttung der französischen Judenheit hin, deren Angehörige teils in rabbinischer Altgläubigkeit verharrten, teils dem Judentum den Rücken kehrten, um zuweilen sogar über die Schwelle der Kirche zu treten. „Ist es denn möglich — so schrieb der Herausgeber des „Archivs" im Jahre 1842 — daß die Freiheit zuwege bringen wird, was den Verfolgungen mißlungen war?" Die Gefahr, von

der er sprach, war in seine nächste Nähe gerückt: seine Publikation fand kaum Beachtung; manche der Pariser Abonnenten, die ängstlich darauf bedacht waren, von den Portiers nicht als Juden erkannt zu werden, baten die Redaktion, ihnen die Zeitschrift in geschlossenen Umschlägen zukommen zu lassen. Diesem schmählichen Verrat am eigenen Selbst glaubte man nun durch Einführung religiöser Reformen steuern zu können. In seinen anonymen „Lettres tsarphatiques" (1831—1837) und in einer Serie von Artikeln in den „Archives Israélites" geißelte *Olry Terquem*, Lehrer der Mathematik an verschiedenen Kriegsschulen, in dem beißenden Stil Voltaires die antiquierten Traditionen und setzte sich für einen radikalen Reformplan ein, der die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag und sogar die Abschaffung des Beschneidungsbrauches miteinschloß.

Der Ruf nach Reformen verklang indessen ohne Widerhall: die einen wollten sie nicht, die anderen bedurften ihrer nicht. In den Kreisen der Assimilierten gab es nicht wenige, die nur noch für eine „Reform" Sinn hatten: für die Taufe. Das Renegatentum war in stürmischem Vormarsch begriffen. Selbst Mitglieder der vornehmen jüdischen Familie der *Cerfberr* aus Straßburg, deren Ahnherr dem Unterdrückungsregime stolz getrotzt hatte (Band VIII, § 6), vermochten unter dem Regime der Freiheit nicht standzuhalten und stürzten der katholischen Kirche in die weitausgestreckten Arme. Einer von ihnen, der zugleich mit dem Glauben auch den Namen gewechselt hatte, Théodore Ratisbonne, wurde Abt und Begründer des Mönchsordens „Notre Dame de Sion"; er verfaßte Missionsschriften zur Bekehrung der Juden und Lebensbeschreibungen von Heiligen der katholischen Kirche. Sein Bruder, Alphonse Cerfberr, folgte seinem Beispiel und veröffentlichte im Jahre 1844 ein Pamphlet „Ce que sont les juifs de France", in dem er sich ohne Scheu und Scham vor aller Welt mit seinem Renegatentum brüstete und seine Stammesgenossen zur „Wiedergeburt" durch die Taufe aufrief. Er verkündete triumphierend, daß sich die gebildeten Juden aus „diesem Sumpfe" (dem Judentum) scharenweise retteten, und führte in diesem Zusammenhang ein „vernünftiges" Wort an, das er in einer Versammlung jüdischer Reformfreunde vernommen habe: „Beeilen wir uns, diesen baufälligen Tempel zu verlassen, um nicht unter seinen Trümmern begraben zu werden".

Die französische Judenheit konnte der Leisetreterei und Fahnenflucht auf der einen Seite die Aufbauarbeit ihrer besten Söhne vom Schlage eines Adolphe Crémieux auf der anderen Seite entgegenstellen. Außer diesem hatten sich in der politischen Arena zwei andere jüdische Mitglieder der Deputiertenkammer hervorgetan: der ihr seit 1834 angehörende *Benoît Fould* und der Oberstleutnant *Max Cerfberr*. Gleichzeitig mit Crémieux gewählt, schloß sich Cerfberr im Parlament der konservativen Partei an, der verläßlichsten Stütze des Ministeriums Guizot, zu dem Crémieux in schärfster Opposition stand. Drei jüdische Namen glänzten daneben in den Regionen der Kunst: die der Komponisten *Fromental Halevy* und *Meyerbeer* sowie der Schauspielerin *Rachel*. Die Werke der Schöpfer der „Jüdin" (1835) und der „Hugenotten" (1836) gewannen im Fluge die Herzen der Pariser und machten bald den Weg über alle europäischen Bühnen; Elisa Rachel Felix (1821—1858) aber erweckte durch ihre geniale Kunst die klassischen Trauerspiele des Corneille und Racine zu neuem Leben, um ihrerseits als klassisches Vorbild in die Geschichte des Theaters einzugehen. Viel weniger bedeutend war die Rolle der Juden in der französischen Literatur dieser Zeit: keiner von den jüdischen Schriftstellern reichte auch nur im entferntesten an die Koryphäen des deutschen Schrifttums, an Heine und Börne, heran, die beide ihren Lebensabend bekanntlich in Paris zubrachten. Ebenso gering waren die Leistungen der französischen Juden im Bereiche der jüdischen Wissenschaft, die damals in Deutschland, soweit namentlich die Historiographie in Betracht kam, in raschem Aufschwung begriffen war. Nur ganz vereinzelt wandten sich in Frankreich europäisch geschulte jüdische Gelehrte der Erforschung des geistigen Schaffens ihres eigenen Volkes zu. Unter diesen wenigen ist vor allem der Professor der Philosophie an der Sorbonne *Adolphe Franck* (1809—1893) zu nennen, dessen 1843 erschienenes Werk „Die Kabbala und das religionsphilosophische System der Juden" („La Kabbale etc.") den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Durchleuchtung der jüdischen Mystik darstellte (bald nach seinem Erscheinen wurde das Buch von Adolf Jellinek ins Deutsche übertragen). Um die gleiche Zeit begann der aus Deutschland eingewanderte Orientalist *Salomon Munk* (1803—1867), ein Freund von Zunz und Heine, der in Paris als Beamter der Nationalbibliothek eine Anstellung gefunden hatte, seine Forscherarbeit. Sein Erstlingswerk war ein grundlegender Beitrag zur Geschichte Palästinas („Paléstine,

description géographique, historique etc.", 1845) und den Beschluß seiner wissenschaftlichen Tätigkeit machte die 1856 begonnene Veröffentlichung des mit einer französischen Übersetzung versehenen Urtextes des „Führers" von Maimonides. Die Entzifferung der schwer lesbaren Manuskripte kostete Munk das Augenlicht.

Der originellste Kopf unter den damaligen jüdischen Schriftstellern Frankreichs war aber der aus Montpellier stammende *Joseph Salvador* (1796—1873). Sprößling einer alteingesessenen Marranenfamilie, Sohn eines Juden und einer Katholikin, ließ dieser mit dem Geiste eines Philosophen begnadete Arzt in seinen Werken den Synkretismus eines Philo in einem neuen Gewande wiedererstehen. Die Ideen des XVIII. Jahrhunderts und der Großen Revolution gingen in ihm mit den erhabensten Idealen des Judentums, das Salvador als die Urzelle der Weltreligion der Zukunft galt, einen einzigartigen Bund ein. Schon in seinem Jugendwerk „Das Gesetz Mosis oder das religiös-politische System der Juden" („La loi de Moise", 1822) brachte Salvador seinen Grundgedanken zum Ausdruck, daß der historische, von der kirchlichen Legende nicht entstellte Moses der Stifter der vollkommensten sozialen Ordnung, der nüchternste Rationalist, „der Begründer der ersten uns bekannten Republik" gewesen sei, dessen Name nur infolge eines Mißverständnisses in einem Atem mit denen der „Apostel der Ignoranz, der Standesprivilegien und des Despotismus" genannt werde. Als der Verfasser seine Schrift sechs Jahre später nach einer gründlichen Umarbeitung neu herausgab („Histoire des institutions de Moise et du peuple hébreux", 1828), entfesselte sie unter den französischen Klerikalen als ein Dokument gotteslästerlichen republikanischen Geistes einen Sturm der Entrüstung. In der in den letzten Jahren der Restauration immer aggressiver werdenden katholischen und reaktionären Presse erschien eine Reihe das „gefährliche Buch" verketzernder Artikel. Der Bischof von Chartres trat ihm in einem besonderen „Hirtenbrief über die wachsende Gottlosigkeit" entgegen (Februar 1829), in dem er Salvador als einen „Atheisten von der Art Spinozas" brandmarkte. „Statt uns die seit drei Jahrtausenden aufrechterhaltene Überzeugung zu lassen — so rief der Bischof pathetisch aus — daß Moses ein Diener des wahren Gottes und der Vollstrecker seines Willens gewesen ist, macht ihn der Verfasser zu einer Art Spinozisten, zu einem noch extremeren Republikaner als etwa die wutschnaubenden Demagogen von 1793". Den Ketzerrich-

tern des Salvador trat indessen die liberale Presse entgegen („Globe" und andere Blätter). Die sachkundige Kritik hob mit Recht den originellsten Zug seines Buches hervor: die Darstellung des Altertums im Lichte neuzeitlicher Ideen. Die Modernisierung des biblischen Judentums war in der Tat das Salvador vorschwebende Ziel. Die wissenschaftlichen Methoden der Bibelkritik lagen ihm allerdings noch fern. Seine „Geschichte der Institutionen Mosis" füllt den Raum zwischen den Enzyklopädisten des XVIII. Jahrhunderts und den aus der Schule Renans hervorgegangenen Werken des XIX. Jahrhunderts aus. In seinem zweiten großen Werke „Jesus Christus und seine Lehre" (Band I—II, 1838) erscheint nämlich Salvador als unmittelbarer Vorgänger Renans, und zwar in dem Sinne, daß er die Entstehung des Christentums vom Standpunkte eines freidenkenden Juden darstellt, ganz so, wie es Renan später vom Standpunkte eines freidenkenden Christen tun sollte. Ohne die Überlieferungen des Evangeliums kritisch zu überprüfen, wie das sein deutscher Zeitgenosse D. F. Strauß tat, und ohne sie gleich Renan zu poetisieren, beschränkte sich Salvador darauf, die Weltauffassung des Neuen Testamentes, die ihm wohl als erhaben, jedoch keineswegs als die höchste Stufe der Religion galt, zu einem Ganzen zusammenzufassen. Dieser Auffassung stellte er die jüdische messianische Idee entgegen, die, wie er ausführte, an keine übernatürliche Persönlichkeit gebunden sei und lediglich das Leitprinzip der geschichtlichen Evolution sowie der Neugestaltung des Menschengeschlechtes darstelle; dies eben hätte den die messianische Idee verkündenden biblischen Propheten vorgeschwebt, ein Ziel, das ja zugleich das aller tieferen, nach sozialer und sittlicher Erneuerung strebenden Geister der Gegenwart sei. Auch das zweite Werk des Salvador löste in der Presse eine lebhafte Polemik aus, die indessen in der liberalen Ära der Julimonarchie trotz des heiklen Themas von jedem klerikalen Unterton frei war; selbst diejenigen, die mit den Gedankengängen des Werkes nicht einverstanden waren, versagten ihm nicht ihre Anerkennung (so Guizot, de Sacy u. a.). Kurz vor der Februarrevolution veröffentlichte Salvador sein drittes Werk: „Die Geschichte der römischen Herrschaft in Judäa und die Zerstörung Jerusalems" (Band I—II, 1847). Wiewohl seine Darstellung des tragischen Zusammenbruchs Judäas an wissenschaftlicher Kritik viel zu wünschen übrig läßt, zeugt sie von einem stark ausgeprägten historischen Sinn des Verfassers, der es ihm ermöglichte, sich wenigstens zum Teil von

dem Einfluß der tendenziösen Darstellungsweise des Josephus Flavius frei zu machen. Seine literarische Tätigkeit beschloß Salvador mit einer systematischen Zusammenfassung seiner Grundideen in dem Buche „Paris, Rom, Jerusalem", das jedoch bereits nach der Revolution von 1848 erschien und für die folgende Epoche bezeichnend ist (unten, § 49).

In denselben Jahren, in denen ein Marranensprößling versuchte, die Lehren des Judentums mit den allerneuesten Strömungen der europäischen Kultur zu einem einheitlichen System zu verbinden, sollten Tausende anderer Nachkommen von Marranen, deren Vorfahren einst in Algerien Zuflucht gefunden hatten und allmählich auf die primitivste Stufe der Zivilisation herabgedrückt worden waren, zu einem Teil der europäisierten französischen Judenheit werden. Die Annexion Algeriens durch Frankreich und die sie begleitenden Kriege mit den eingeborenen Mohammedanern (1830—1837) bedeuteten für die dortigen jüdischen Einwohner, die plötzlich zwischen zwei Feuer gerieten, zunächst eine Zeit des Schreckens; nach dem endgültigen Siege der französischen Waffen ging jedoch auch für die bis dahin in dem dunklen Reiche des muselmanischen Despotismus schmachtenden Juden die Sonne der westeuropäischen Freiheit auf. Die vierzigtausend durch eine Jahrhunderte währende Knechtschaft zu Boden gedrückten Juden Algeriens (vgl. Band VII, § 60) waren allerdings nicht imstande, sich mit einem Schlage die Kultur ihrer westlichen Brüder anzueignen, doch wurde der in den größeren Städten die Mehrheit bildende sephardische Teil der jüdischen Bevölkerung (die autochthonen arabischen Juden lebten, soweit sie nicht noch Nomaden waren, vornehmlich in den Dörfern) sehr bald von einer Europäisierungsbewegung ergriffen. Den Antrieb hierzu gaben in allen bedeutenderen Gemeinden, in der von *Algier* (nahezu 7000 Seelen), *Oran* (etwa 5000 Seelen), *Constantine* (4000), *Tlemsen* (3000) usw., Pioniere aus Frankreich (so Isaak Altaras aus Marseille, der in Algier als Staatsanwalt amtierende J. Cohen u. a. m.). Die im Jahre 1844 in Frankreich neu eingeführte Konsistorialverfassung wurde auch auf die jüdische Kolonie von Algerien erstreckt: neben einem Oberkonsistorium in Algier wurden nach französischem Vorbild in Oran und Constantine Provinzialkonsistorien geschaffen. Durch dieses Gesetz erfuhr zwar die früher bestandene, die rabbinische Gerichtsbarkeit miteinschließende Gemeindeautonomie eine erhebliche Schmä-

lerung, doch hatte unter dem nun beseitigten despotischen Regime die primitive Selbstverwaltung so schwere Mißstände gezeitigt, daß das Volk durch die Neuerung kaum etwas verlor. Die Judenheit Algeriens ging unaufhaltsam ihrer Emanzipation entgegen, die in der folgenden Epoche Wirklichkeit werden sollte.

§ 30. Die neuen Verhältnisse in Holland und die Rückkehr zu der alten Ordnung in Italien

Von den Ländern, die bis 1814 unter französischer Oberhoheit gestanden hatten, ließen allein die Niederlande, d. h. *Holland* und das 1830 von ihm abgefallene *Belgien*, die Emanzipation fortbestehen[1]). Die Wiedereinsetzung des Hauses Oranien änderte nichts an der in Holland herrschenden liberalen Ordnung. Selbst an der Ausarbeitung der neuen Verfassung von 1814 durfte ein jüdischer Politiker mitwirken, der schon in der vorhergehenden Epoche hervorgetretene Beamte des Justizministeriums Karl Asser, der zugleich Präsident des Hauptvorstandes der jüdischen Gemeinden des Königreichs Holland war (Band VIII, § 24). Der politischen Hauptsorge enthoben, konnten die emanzipierten holländischen Juden alle ihre Kräfte dem Ausbau der Gemeinden widmen. Mit der Abschaffung der unter Napoleon eingeführten Konsistorien kam auch die ihnen übergeordnete Amsterdamer Zentralstelle in Fortfall. Das neue Gemeindestatut von 1817 stellte die Gewalt der Rabbiner und der gewählten Ältesten wieder her, die in den größeren Gemeinden „Parnassim", in den kleineren „Manhigim" hießen. In den beiden bedeutendsten Gemeinden, in Amsterdam und im Haag, bestanden nach wie vor neben den Synagogen der Aschkenasim Sondersynagogen der Sephardim, in den übrigen Städten (in Rotterdam, Groningen u. a.) setzten sich dagegen die Gemeinden nur aus Aschkenasim zusammen. Die etwa sieben Prozent der jüdischen Bevölkerung ausmachenden Sephardim gingen ihres einstmaligen Einflusses auf das öffentliche Leben überhaupt immer mehr verlustig. Der anerkannte Führer der holländischen Judenheit war in dieser Zeit der eben erwähnte aschkenasische Jude Karl Asser, der auch das Präsidium in der in Amsterdam neu gegründeten Hauptkommis-

[1]) Im Jahre 1840 zählte Holland rund 52 000 und Belgien nahezu 4000 jüdische Einwohner (die belgischen Juden waren in Brüssel, Antwerpen, Gent und Lüttich ansässig). Nach der Zählung von 1850 gab es in Holland bereits über 62 000 Juden, und zwar 59 238 Aschkenasim und 3372 Sephardim.

sion für die jüdischen Angelegenheiten („Hoofdcommissie") innehatte. Diese sich aus sieben Bevollmächtigten der Hauptgemeinden zusammensetzende Kommission war das zwischen der jüdischen Bevölkerung und der Regierung vermittelnde Organ. Sie war es, mit deren Beistand die Regierung die jüdischen Gemeinden für die staatlichen Schulen zu gewinnen und unter den Massen, deren Umgangssprache noch immer das „Jüdisch-deutsche" war, der Landessprache zur Geltung zu verhelfen suchte. Der Übergang vom Alten zum Neuen vollzog sich indessen in Holland nicht so schnell wie etwa in Deutschland. Die Reformationsbewegung hatte in den Niederlanden kaum einen Widerhall gefunden; nur in ganz wenigen Synagogen wurde die Predigt in holländischer bzw. (in Belgien) in französischer Sprache eingeführt. Immerhin traten Cheder und Jeschiba allmählich vor der zeitgemäßere Bildung vermittelnden Schule zurück. Gegen Ende dieser Epoche entstand eine jüdische Literatur in holländischer Sprache: es erschienen einige Bände von Jahrbüchern („Jaarbooken voor Israeliten", Hague 1835—1840; „Het Nederlandsche Israelit", 1843), und darüber hinaus veröffentlichte der Utrechter Jurist *G. J. Koenen* in der Landessprache die erste Geschichte der Juden in den Niederlanden („Geschiedenis der Joden in Nederland", 1843). Zu erwähnen sind noch die von dem Brüsseler Rabbiner *Elijakim Carmoly*, einem Einwanderer aus dem Elsaß, in französischer Sprache verfaßten kompilatorischen Schriften zur jüdischen Geschichte, insbesondere zur Literaturgeschichte („Histoire des médecins juifs", Bruxelles 1844; „Itinéraires de la Terre Sainte des XIII—XVIII siècles", 1847 u. a. m.).

Die für die holländischen Juden bezeichnende konservative Gesinnung drückte auch ihrem *Wirtschaftsleben* den Stempel auf. Es fehlte ihnen eben die Rührigkeit ihrer deutschen Brüder und deren Fähigkeit, sich den neuen Zeitverhältnissen anzupassen. Unter den Juden von Amsterdam war ein von ihnen seit altersher gleichsam monopolisierter Sonderzweig der Hausindustrie, die Edelstein-, insbesondere die Diamantschleiferei am meisten verbreitet. Viele befaßten sich ferner mit Börsenmaklerei sowie mit Kolonialwaren-, vor allen Dingen mit Tabakhandel. Unter den Juden der Provinz blühte hingegen der Viehhandel; die weniger Bemittelten gingen wie immer dem Kleinhandel in seinen herkömmlichen Formen nach.

An den Holland direkt entgegengesetzten Pol, den der extrem-

sten Reaktion, wurde *Italien* gedrängt, das Land, das in der vorhergehenden Epoche gleichzeitig mit den Niederlanden in die französische Einflußsphäre geraten war und seine Judenheit die ersten Freuden der Emanzipation hatte kosten lassen. In den meisten italienischen Landen sollte die Emanzipation gleich nach Beginn der Restaurationsepoche aufgehoben werden[1]). Zu der politischen Reaktion kam hier die klerikale hinzu, die am schlimmsten im *Kirchenstaat* und in *Piemont* wütete. Wie von Rachgier besessen, ging man daran, alle von der Revolution und dem Napoleonischen Regime auf italienischen Boden verpflanzten Neuerungen (Band VIII, § 25), darunter auch die von der verhaßten Freiheitsbewegung inaugurierte Judenemanzipation mit der Wurzel auszurotten. Den Sturz Napoleons feierte der Pöbel von *Rom* durch einen Überfall auf das ehemalige Ghetto im Trastevere (Januar 1814). Die Klerikalen ließen Flugblätter gegen „Jakobiner und Juden" verbreiten, und auch die in den Trattorien und auf den Straßen gesungenen Gassenhauer forderten zur Ausrottung dieser Feinde des Vaterlandes auf. Man begann die Juden, die in den Jahren der Freiheit außerhalb des Judenviertels Wohnsitz genommen hatten, in das Ghetto zurückzudrängen. Die jüdischen Studenten wurden von der Universität gewiesen. Die Restauration der alten Ordnung setzte in Rom noch vor Rückkehr des von den Franzosen nach Fontainebleau verbannten Papstes Pius VII. ein. Nachdem der Papst, der nicht zu den Schlimmsten unter den Tiaraträgern gehörte, im Mai 1814 wieder in seine Residenz eingezogen war, riefen die Juden den Beistand des apostolischen Stuhles an. Die jüdischen Kaufleute boten für die Erhaltung ihrer Rechte der päpstlichen Regierung hunderttausend Scudi an und bekamen die Versicherung zu hören, daß der Heilige Vater ihnen durchaus gewogen sei, sollten sich aber bald arg getäuscht sehen. Der Beschluß, die Juden in den engen Raum des schmutzigen Ghettos zurückzuverweisen, war unumstößlich. So mußten denn die großen jüdischen Manufakturgeschäfte auf dem Corso und in anderen zentral gelegenen Straßen nach Ablauf der von ihren Inhabern mit

[1]) Sieht man von den italienischen Provinzen Österreichs, dem „Lombardisch-Venezianischen Königreich" mit seinen rund 10 000 Juden ab, so ist die Gesamtzahl der jüdischen Einwohner Italiens im Zeitraum 1815—1848 auf etwa 30 000 Seelen zu veranschlagen. Hiervon waren, den zuverlässigen Nachrichten Josts zufolge, im Kirchenstaat nahezu 10 000, in Toscana 7000, in Piemont 6750, in den Herzogtümern Modena und Parma 3250 und in Neapel 2000 Juden ansässig.

größter Mühe erwirkten dreimonatlichen Gnadenfrist wieder geschlossen werden. Die Folge der grausamen Unterdrückungsmaßnahmen waren Zahlungseinstellungen, wirtschaftlicher Zusammenbruch und Auswanderung.

Ihre üppigsten Blüten sollte aber die Reaktion erst in der Folgezeit treiben. Der vielgeprüfte Pius VII. ließ es sich immerhin angelegen sein, den Juden die Bitternis der erneuten Versklavung durch hin und wieder bewilligte Ausnahmen von den strengen Gesetzen zu erleichtern; desto rücksichtsloser ging sein Nachfolger, der fürsorgliche Schirmherr der Jesuiten Leo XII. (1823—1829) vor, der viele Bestimmungen des berüchtigten Edikts von 1775 (Band VIII, § 7) wieder in Kraft setzte. So gab er Befehl, die Tore des Judenkerkers, des Ghettos, in das wegen Überfüllung (Rom zählte damals 4500 jüdische Einwohner) noch zwei Nachbargäßchen einbezogen worden waren, die Nacht über geschlossen zu halten. Ferner untersagte er den Juden aufs strengste, christliche Dienstboten zu beschäftigen, und ordnete an, daß die in ihren Diensten stehenden Christinnen im Laufe eines Monats, die christlichen Hausangestellten männlichen Geschlechts in zweimonatlicher Frist entlassen werden. Die Folge war, daß die gesetzestreuen Juden an winterlichen Sabbattagen in ihren ungeheizten Wohnungen frieren mußten, wenn nicht gerade die das Viertel durchstreifende Stadtwache vorbeikam, um für die fehlenden „Sabbat-Gojim" einzuspringen. Konsequent wie er war, schreckte Leo XII. sogar davor nicht zurück, die aus einer verschollenen Zeit stammende „Zwangspredigt" wieder einzuführen: fünfmal im Jahr mußten die Juden in der in der Nähe des Ghettos gelegenen Sant'Angelo-Kirche erscheinen, um Missionspredigten anzuhören. Daneben begann man erneut auf jüdische Kinder Jagd zu machen, um sie der Taufe zuzuführen. Schon an der Schwelle des Grabes stehend, ließ Leo XII. zwei weitere grausame Dekrete ergehen. Durch das eine wurde die Freizügigkeit der Juden in empfindlichster Weise eingeschränkt: jeder Ortswechsel innerhalb des Kirchenstaates wurde für sie von behördlicher Genehmigung abhängig gemacht, und gleich nach der Ankunft in einer fremden Stadt mußten sie sich bei dem „Bischof-Inquisitor" oder seinem Vikar melden. Das zweite Dekret schrieb den Juden unter Androhung der Vermögenseinziehung vor, ihre außerhalb des Ghettos belegenen Immobilien binnen einer Frist von fünf Jahren (vom Januar 1828 an gerechnet) an Christen zu verkaufen. Nachdem das gott-

gefällige Werk vollbracht war, schied Leo XII. ruhigen Gewissens aus dem Leben.

Nach der kurzen und farblosen Regierung des Papstes Pius VIII. bestieg Gregor XVI. (1831—1846) den Heiligen Stuhl. Die Übernahme der Regierung durch den neuen Papst vollzog sich mitten im Lärm einer stürmischen, durch die Pariser Julirevolution ausgelösten Volksbewegung. In einer Reihe von Städten des Kirchenstaates (Bologna, Ancona u. a.) hatte sich nämlich das Volk gegen den Despotismus der römischen Kurie erhoben. Auch die Juden waren an der Freiheitsbewegung nicht unbeteiligt geblieben. Die provisorischen Regierungen, die sich in den von der Revolution mitgerissenen Städten gebildet hatten, proklamierten die Freiheit und Gleichheit aller Bürger unter ausdrücklicher Erwähnung der Juden (Februar 1831). Hie und da wurden wieder einmal die Tore des Ghettos aus den Angeln gehoben, und die jüdische Bevölkerung sah sich erneut im Vollbesitze ihrer Freizügigkeit. Der Volkserhebung wäre sicherlich Erfolg beschieden gewesen, wenn nicht die Schergen der alleuropäischen politischen Reaktion, die österreichischen Soldaten, den Despoten der Kirche zu Hilfe geeilt wären. Diese stellten nach der Unterdrückung des Aufstandes im ganzen Bereiche des Kirchenstaates die päpstliche Tyrannei wieder her. Nun konnte Gregor XVI. in aller Ruhe die Politik seiner Vorgänger fortsetzen. Bei dem Empfang einer von dem Rabbiner geführten Abordnung der jüdischen Gemeinde Roms sprach der neu eingesetzte Papst seine Genugtuung darüber aus, daß die römischen Juden der umstürzlerischen Bewegung (die übrigens auf die päpstliche Residenz nicht übergegriffen hatte) ferngeblieben seien. Als jedoch die Deputierten im Verlaufe der folgenden Audienzen den Papst um Erleichterung des auf den Juden lastenden Druckes baten, erklärte der Heilige Vater, daß er den Bestimmungen der apostolischen Kanons gegenüber machtlos sei. Die Autorität der Kirchenapostel mußte sich freilich hin und wieder vor der der Börsenapostel, der Rothschilds, beugen. Der Statthalter Petri war immer wieder auf Anleihen angewiesen, die sich am besten durch die Vermittlung des jüdischen Geldgebers vieler anderer italienischer Potentaten, Karl Rothschilds, eines der „fünf Frankfurter", realisieren ließen, der der Zweigniederlassung des Pariser Bankhauses in Neapel vorstand. Soweit die Judenverfolgungen den Erfolg der einen oder anderen Emission in Frage stellen konnten, ließ sich

nun der Papst in bezug auf seine jüdischen Untertanen zu mancherlei Zugeständnissen bewegen.

Seit den vierziger Jahren kam im Kirchenstaate immer mehr ein neuer Geist zur Geltung: der Geist des von dem Freiheitskämpfer Mazzini geführten „Jungen Italien". Der Nachfolger Gregors XVI., der Papst Pius IX. (1846—1878), begann seine Regierung mit Zugeständnissen an die Forderungen der Zeit, mit einer politischen Amnestie und einer Reihe liberaler Reformen. Er gedachte auch der Gefangenen des Ghettos und beschloß, die das Judenviertel vom Stadtinneren trennenden Mauern niederlegen zu lassen. Dem römischen Pöbel, der gewohnt war, in den Juden nur eine Zielscheibe des Spottes zu sehen, ging jedoch eine solche Reform wider den Strich, und so wäre es im Juli 1847 beinahe zu einer förmlichen Judenhetze gekommen. Allein auch die radaulustige Menge konnte sich der wunderwirkenden Kraft der neuen Ideen nicht mehr entziehen. Als der eindrucksvolle Volksredner Cicervacchio das Volk von Rom in flammenden Worten dazu aufrief, mit den jüdischen „Mitbürgern" Frieden zu machen und gemeinsam mit ihnen für die Befreiung des Vaterlandes zu kämpfen, begaben sich die leichtblütigen, noch vor kurzem zum Angriff bereiten Vaterlandsfreunde in das Judenviertel, um dort eine Sympathiekundgebung zu veranstalten und ihre plötzlich wiedererkannten „Brüder" und „Kampfgenossen" in die Arme zu schließen. Auch in der Presse wurden Stimmen zugunsten der Emanzipation laut. Die Blätter forderten die Zulassung der Juden zu den öffentlichen Klubs und der Bürgergarde. In der Flugschrift „Über die bürgerliche Emanzipation der Juden" (1847—1848) beschwor der Marquis d'Aseglio Pius IX., im Hinblick darauf, daß „die Wiedergeburt Israels aufs engste mit der Italiens verknüpft" sei, in Sachen der Emanzipation die Initiative zu ergreifen. Der Umschwung der öffentlichen Meinung veranlaßte den Papst, die Abschaffung des Ghettos näher ins Auge zu fassen. Im Januar 1848 erklärte er einer bei ihm erschienenen jüdischen Deputation, daß die Reform gesichert sei, nur müsse sie „mit aller Behutsamkeit" („doucement, doucement") durchgeführt werden. Drei Monate später war aber Italien bereits mitten im reißenden Strom des „Völkerfrühlings", und die Durchführung der Reformen schritt rasch vorwärts. Die italienische Judenheit stand an der Schwelle der „zweiten Emanzipation".

Bis zu diesem Wendepunkt lastete auf den italienischen Juden der

Druck mittelalterlicher Rechtlosigkeit auch in dem zweitbedeutendsten Einzelstaate Italiens: im *Königreich Sardinien*, zu dessen wichtigsten Bestandteilen das Fürstentum Piemont gehörte[1]). Das hier im Jahre 1814 wieder eingesetzte Haus Savoyen brachte den Juden, die sich bis dahin der „französischen Freiheit" erfreut hatten, erneut die Sklaverei. Bei der Wiederaufrichtung des alten Ghettoregimes willigte König Viktor Emanuel I. lediglich in die folgenden Erleichterungen ein: er erließ den Juden gnädigst das schmähliche gelbe Abzeichen, gestattete ihnen, auch in der Nacht das Judenquartier zu verlassen sowie sich mit jeder Art Handwerk und Gewerbe zu befassen, schrieb ihnen jedoch zugleich vor, alle in der Zeit der Emanzipation außerhalb des Ghettos erworbenen Immobilien in fünfjähriger Frist abzustoßen (Edikt von 1816). Als die Frist verstrichen, die Liquidation aber noch nicht zu Ende war, erging der Befehl, alle trotz des Verbots in jüdischem Besitz befindlichen Häuser und Grundstücke, soweit diese bis zum 1. Januar 1824 nicht verkauft werden würden, von Staats wegen zu versteigern. Auch sonst ahmte die Regierung des Königreichs Sardinien die päpstliche Politik sklavisch nach: sie untersagte den erneut ins Ghetto eingesperrten Juden jeden näheren Umgang mit der katholischen Bevölkerung (christliche Dienstboten durften z. B. in jüdischen Häusern nicht fest angestellt werden), machte ihnen, um ihren Verkehr mit den Christen zu unterbinden, alle öffentlichen Schulen, von der Elementarschule bis zur Universität, unzugänglich, verwehrte ihnen den Zutritt zum Advokaten- und Notar- sowie zum ärztlichen Beruf und schloß sie darüber hinaus vom Militärdienst aus. Mit umso größerem Eifer suchte die Regierung die Juden für die herrschende Kirche zu gewinnen und stand sogar nicht an, jüdischen Eltern die Enterbung getaufter Kinder zu untersagen. Gleichsam zum Dank für diese menschenfreundlichen Gesetze war die jüdische Gemeinde von Turin verpflichtet, einer Reihe von Würdenträgern: dem Präsidenten des Senats, dem Innenminister, dem Gouverneur von Turin sowie dem Bischof alljährlich eine bestimmte Menge von Wachs, Kaffee und Zucker als „Neujahrsgeschenk" zu verehren; daneben mußte sie an

[1]) Die Verschiedenheit der hier gepflegten synagogalen Riten spiegelte die ursprüngliche Gruppierung der jüdischen Landesbevölkerung wider: etwa 6750 Seelen stark, besaß sie 23 Synagogen, von denen 10 den „Italienern" (den eingeborenen Romanioten), 10 den „Deutschen" (den Aschkenasim) und 3 den „Spaniern" (Sephardim) gehörten. Die Hauptgemeinden waren die von Turin, Casale, Alessandria und Nizza.

die Turiner Universität jahraus, jahrein eine archaistische Abgabe in Höhe von achtzig Franken als Entgelt dafür entrichten, daß es den Studenten untersagt war, jüdische Passanten zu belästigen und sie namentlich in den Wintermonaten mit Schneebällen zu bewerfen. Unter solchem Drucke mußten tausende noch vor kurzem emanzipierte Juden in dem Lande schmachten, aus dem gar bald der Ruf nach Befreiung Italiens ergehen sollte, unter einer Dynastie, die dazu berufen war, dieser Losung zum Siege zu verhelfen . . .

Auch in dem Herzogtum *Modena*, das gleichfalls zu den festesten Stützen der italienischen Reaktion gehörte, war für die Unterdrückung der Juden das römische Beispiel vorbildlich, nur daß sie hier durch reichliche Gaben an den Herzog spärliche Erleichterungen erwirken konnten. Im Jahre 1831 schien es dem ob der Beteiligung der jüdischen Jugend an der damaligen revolutionären Bewegung erzürnten Herzog Franz IV. angezeigt, den in seinem Herrschaftsbereich ansässigen Juden eine binnen Jahresfrist aufzubringende Kontribution in Höhe von 600 000 Franken aufzuerlegen. Die jugendlichen Hitzköpfe aber wurden des Landes verwiesen.

Erträglicher war die Lage der Juden im Großherzogtum *Toscana*. In diesem bedeutende jüdische Zentren (Livorno, Florenz, Pisa) aufweisenden Lande vermochte die Reaktion keine festeren Wurzeln zu fassen. Eine gewisse Schmälerung erfuhren die bürgerlichen Rechte der Juden allerdings auch hier: man ließ sie nicht länger zu den Staats- und Kommunalämtern zu und nahm ihnen zugleich das Recht, sich als Advokaten zu betätigen (nur zwei schon vor der Restauration als Rechtsanwälte tätige Juden durften ihren Beruf weiter ausüben); konsequenterweise wurden sie auch von der Militärdienstpflicht eximiert. Hingegen unterlag ihre Handelstätigkeit keinerlei Beschränkungen, und niemand dachte hier auch daran, das Ghetto wiederherzustellen, was übrigens in solchen Handelsplätzen wie Livorno, wo der Export zu einem großen Teil in jüdischen Händen lag, nicht gut durchzuführen gewesen wäre. So erschien Toscana den Ghettogefangenen des Kirchenstaates als ein gelobtes Land, in das denn auch viele von ihnen übersiedelten. Eine weitere Zufluchtsstätte für die Gehetzten war das kleine Herzogtum *Parma*, dessen Gebieterin Maria Louise, die Gemahlin Napoleons I., auch nach der Restauration die französischen Gesetze in Kraft gelassen hatte.

Eigenartig waren die Rechtsverhältnisse der jüdischen Kolonie in

dem *Königreich beider Sizilien* (Neapel). Kraft der altüberkommenen spanischen Gesetze durften sich die Juden hier überhaupt nicht niederlassen; gleichwohl hatten sich in Neapel und Umgebung zur Zeit der französischen Herrschaft etwa 2000 Juden „rechtswidrig" angesiedelt; in der Epoche der Restauration durften sie sich nun zwar nicht zu regelrechten Gemeinden zusammenschließen, doch hatte man davon Abstand genommen, sie aus dem Lande zu weisen. Die die Gebieter Neapels mit der dortigen Filiale des Hauses Rothschild verbindenden finanziellen Beziehungen nötigten eben die Behörden, ihrem Eifer Zügel anzulegen.

Wiewohl der politische Druck das ehedem so rasche Tempo der staatsbürgerlichen Entwicklung der italienischen Juden stark verlangsamte, vermochte er ihre einmal in Gang gekommene kulturelle Erneuerung nicht mehr aufzuhalten. Immerhin fehlte ihrem von der Abgeschlossenheit endgültig befreiten geistigen Leben jene Regsamkeit, die für diese Übergangsepoche sonst so bezeichnend ist. Anzeichen einer Renaissance traten lediglich im österreichischen Italien zutage (oben, § 20), wohingegen die übrigen italienischen Länder in dieser ganzen Zeit keinen einzigen bedeutenderen Vertreter der jüdischen Wissenschaft oder Literatur aufzuweisen hatten.

§ 31. Der Kampf um die Emanzipation in England

Auf eigenartigen Wegen erfolgte die Lösung der jüdischen Frage in England[1]). In seiner allgemeinen politischen Entwicklung vom Festlande unabhängig, schuf das englische Inselreich auch für den Emanzipationskampf nirgends sonst wiederkehrende Vorbedingungen. Im Zeitalter der Revolution und des Napoleonischen Kaiserreiches streng konservativ, sollte England gerade in der Epoche der europäischen Reaktion den Weg tiefgreifender Reformen beschreiten, von denen die wichtigsten die Emanzipation der Katholiken im Jahre 1829 und die Parlamentsreform im Jahre 1832 waren. Die Rechtsverhältnisse der englischen Juden wiesen aber viel Ähnlichkeit mit denen der Katholiken auf. Während die im Bereiche des Privatrechts geltenden Beschränkungen, vor allem hinsichtlich des Immobilienerwerbs, weniger spürbar waren, da sich die Ortsbehörden um die antiquierten Verbote kaum zu kümmern pflegten, bedrückten die englischen Juden um so

[1]) In ganz England zählte man um diese Zeit etwa 30 000 Juden, von denen nicht weniger als 20 000 allein in London ansässig waren.

schwerer die Beschränkungen öffentlichrechtlichen Charakters: die Nichtzulassung zum Parlament und zur kommunalen Selbstverwaltung, aber auch zur Advokatur und sogar zum Universitätsstudium. Diese Beschränkungen wurzelten samt und sonders in der altenglischen Verfassung, die die Ausübung aller politischen und zum Teil selbst der privatrechtlichen Funktionen von der Zugehörigkeit zur herrschenden anglikanischen Kirche abhängig machte. Soweit die Übernahme irgendeines Amtes oder der Beitritt zu irgendeiner Korporation die Eidesleistung nach der Formel: „Ich schwöre als ein dem wahren Glauben ergebener Christ" voraussetzte (Band VIII, § 8), war für den Juden im öffentlichen Leben kein Raum.

Das allgemeine kulturelle Niveau der englischen Juden war aber im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts in unaufhaltsamem Steigen begriffen. Ihre tatkräftige Mitwirkung bei der Entfaltung der wichtigsten Handelszweige und der Industrie führte sie auf die höchsten Sprossen der sozialen Stufenleiter und brachte sie mit den Notabeln der englischen kaufmännischen Welt und zuweilen sogar mit dem Geburtsadel in nahe Berührung. Zu Beginn des Jahrhunderts konnte sich indessen der Jude den Weg in die höchsten Kreise der englischen Gesellschaft nur durch die Taufe bahnen. So war der berühmte Nationalökonom, der als Bankier tätige *David Ricardo* (gest. 1823) vom Judentum abgefallen. Dieser hatte eine Christin zur Frau genommen und bei seinem Eintritt in das Unterhaus des Parlaments ruhigen Herzens den vorgeschriebenen christlichen Eid geleistet (1819). Auch der Schriftsteller *Isaak Disraeli* (1766—1848), ursprünglich einer der angesehensten Sephardim von London, erklärte im Jahre 1817 seinen Austritt aus der Gemeinde und führte seine Kinder der Taufe zu, wodurch die Judenheit eines so hervorragenden Kopfes beraubt wurde, wie es *Benjamin Disraeli-Beaconsfield* (1804—1881) war, der seine Abstammung von der von ihm ohne sein Hinzutun verlassenen Nation stets mit Stolz betonte. Es geschah dies um dieselbe Zeit, als ein Fürst der englischen Dichtkunst, *Byron*, seine von Begeisterung durchglühten „Hebräischen Melodien" dichtete (1814), in denen er den unbeugsamen nationalen Mut des Juden mit den folgenden diesem in den Mund gelegten Worten verherrlicht:

„Wär ich wirklich so falsch, als du irrend geglaubt,
So wandert' ich nicht, meiner Heimat beraubt;
Entsagt' ich dem Glauben, so wär' ich entrückt
Dem Fluch, der, so sagst du, die Meinigen drückt".

Eine neue Bestätigung für die Unbeirrbarkeit Israels mochte Byron in dem Mißerfolg der 1808 gegründeten „Londoner Gesellschaft für die Verbreitung des Christentums unter den Juden" erblickt haben. Dieser von reichen Lords finanzierte, gleichzeitig Missions- und Wohltätigkeitszwecke verfolgende Verband strebte die Verwirklichung des sehnlichsten Traumes der Engländer an: den endgültigen Triumph des Christentums durch die verheißene „Bekehrung Israels". Den Antrieb zur Gründung der Londoner Gesellschaft gaben wohl die Nachrichten von der in Deutschland ausgebrochenen „Taufepidemie" sowie die sich häufenden Fälle der Apostasie in den höheren jüdischen Kreisen von London selbst; bald zeigte sich jedoch, daß die jüdischen *Volksmassen* sich durch noch so verlockende Aussichten an ihrem Glauben nicht irremachen ließen.

Nach und nach entstand in England ein besonderer Typus von jüdischen Notabeln und Intellektuellen, die, wiewohl der Sprache und ihrer ganzen Haltung nach assimiliert, den Überlieferungen des Judentums formell die Treue hielten. Diese sich durch Reichtum, Wohltätigkeit und Begabung auszeichnenden und mit den Spitzen der englischen Gesellschaft in Verbindung stehenden Männer konnten es nicht länger ertragen, offiziell als Bürger zweiten Ranges zu gelten. War es doch gerade die Londoner City, von wo aus das aus dem Dunkel des Frankfurter Ghettos hervorgegangene Bankhaus Rothschild zur Weltgeltung aufgestiegen war. Hier eben begann in den kritischen Jahren der europäischen Geschichte (1812—1815) der von der englischen Regierung begünstigte *Nathan Mayer Rothschild* (gest. 1836), der dritte der fünf für die Finanzen Europas so wichtigen Brüder, seine immer weitere Kreise ziehende Wirksamkeit. 1813 Bankier der britischen Regierung geworden, sollte er zwei Jahre später durch ein geschicktes Börsenmanöver mit einem Schlage zum Multimillionär werden. Vor der Schlacht bei Waterloo hatte sich nämlich Nathan Rothschild auf das Festland begeben, um aus nächster Nähe den Gang der Kriegsoperationen zu verfolgen und dementsprechende Dispositionen für seine eigenen Börsengeschäfte zu treffen. Im Besitze der ersten Nachrichten über die Niederlage Napoleons eilte er schleunigst nach London zurück, unterließ es, den dort kursierenden Gerüchten über den für England ungünstigen Ausgang der Schlacht entgegenzutreten und wartete die unausbleibliche Baisse ab. Sodann kaufte er durch geheime Vermittler die englischen Wertpapiere zu einem ganz niedrigen Kurs auf, um

einige Tage später, nachdem der endgültige Sturz Napoleons allgemein bekannt geworden war und im Zusammenhang damit an der Börse eine stürmische Hausse eingesetzt hatte, zum Besitzer eines Riesenvermögens zu werden. In den folgenden Jahren spielte Nathan Rothschild die Rolle des Oberhaupts der Finanzdynastie, die alle europäischen Großmächte mit Geld versorgte. Weniger einflußreich in der Finanzwelt, um so tatkräftiger aber im Kampfe für die Interessen des Judentums waren die den Familien *Montefiore* und *Goldsmid* angehörenden Führer der Londoner Gemeinde: der schon kurz erwähnte Moses Montefiore (1784—1885), Chef eines Bankhauses, der namentlich durch seine großzügige Wohltätigkeit Volkstümlichkeit erlangte, der Finanzmann Isaak Leon Goldsmid (1778—1859) sowie dessen Sohn, der Advokat und Publizist Francis Goldsmid (1808—1878). Jedem dieser drei Männer sollte im Kampfe um die Emanzipation der englischen Juden eine führende Rolle zufallen.

Zum ersten Mal tauchte die jüdische Frage im englischen Parlament im Jahre 1828 auf, als für die „Nonkonformisten" oder Dissenters (die der anglikanischen Kirche nicht angehörenden Protestanten) die vereinfachte Formel des Bürgereides eingeführt wurde: „vor dem Angesicht des Allmächtigen, dem wahren Glauben eines Christen gemäß". Der Anhänger der Emanzipation der Juden, Lord *Holland*, sprach sich bei dieser Gelegenheit im Oberhaus dahin aus, daß auch diese Formulierung aus dem Grunde unzulänglich sei, weil sie sich direkt gegen die Juden richte. Darauf wurde ihm erklärt, daß die Kammer gar nicht die Absicht gehabt hätte, in der Lage der Juden eine Änderung eintreten zu lassen. Nachdem jedoch das englische Parlament im folgenden Jahre auf dem Wege der Reform einen Schritt weiter getan und die Bill über die Emanzipation der Katholiken angenommen hatte, gewannen die Führer der Judenheit und deren englische Freunde die Überzeugung, daß es nunmehr an der Zeit sei, auch die jüdische Frage aufzurollen. Die darauf abzielende Agitation setzte im Jahre 1829 ein. Der Londoner Zentralausschuß der jüdischen Gemeinden („Board of Deputies") unterbreitete beiden Kammern entsprechende Petitionen, es wurden Unterhandlungen mit verschiedenen Vertretern der beiden maßgebenden Parlamentsparteien, der Whigs und der Tories, angeknüpft und darüber hinaus Flugschriften zugunsten der Gleichberechtigung publiziert. Die Fäden der zur Beeinflussung des Parlaments eingeleiteten Kampagne liefen in

den Händen Rothschilds, Montefiores und der beiden Goldsmids zusammen. In der jüdischen Öffentlichkeit gab es zwei verschiedene Strömungen: während sich die Gemäßigteren darauf beschränkten, die Bürgerrechte unter Ausschluß des politischen Wahlrechts zu fordern, bestanden die Entschlosseneren auf der Zuerkennung des Vollbürgerrechts. Diese Richtung siegte auch, und so stellte der Liberale *Robert Grant* am 5. April 1830 im Unterhaus den Antrag, alle in England geborenen Juden in rechtlicher Hinsicht den vor kurzem emanzipierten Katholiken gleichzustellen. Die Bill stieß indessen auf den entschiedenen Widerspruch der Verfechter der morschen Tradition. Der Abgeordnete von Oxford, R. Inglis, machte geltend, daß es in ganz Europa kein einziges christliches Parlament gebe, das unter seinen Mitgliedern einen Juden aufzuweisen hätte[1]). Spencer Parcival betonte wiederum die Prinzipien des „christlichen Volkstums" und der „christlichen Verfassung", um derentwillen er das Haus beschwor, die „diesen Prinzipien feindliche Sekte" nicht mit politischen Machtbefugnissen auszustatten. Den sich für das Althergebrachte ereifernden Konservativen traten die Liberalen entgegen, darunter der später als Geschichtsschreiber berühmt gewordene *Macaulay*. Seine Ausführungen gipfelten in der Aufforderung, die Judenemanzipation möglichst einstimmig zu beschließen, da gegen sie nicht einmal jene politischen Bedenken ins Treffen geführt werden könnten, die seinerzeit der Emanzipation der Katholiken im Wege gestanden hätten (die Furcht vor dem irländischen Separatismus). Für die konservative Regierung Wellingtons unerwartet wurde daraufhin die umstrittene Bill in erster Lesung mit 117 Stimmen gegen 97 angenommen.

Zwischen der ersten und zweiten Lesung sollte mehr als ein Monat vergehen, und die Gegner der Bill hatten mittlerweile alle Hebel in Bewegung gesetzt, um die Vorlage zu Fall zu bringen. Selbst der Held von Waterloo, der Herzog von Wellington, stand nicht an, die Erklärung abzugeben, daß die Regierung unter den gegebenen Verhältnissen der Emanzipation der Juden entgegentreten müsse, da sie sonst Gefahr laufen würde, ihre durch die Emanzipation der Katholiken geminderte Popularität noch weiter zu beeinträchtigen. Auch in der einflußreichen Zeitung „Times" hieß es, daß die in Frage stehende Bill „die Großtat der letzten Session (die Emanzipation der Katho-

[1]) Schon einige Jahre später sollten in Frankreich der Abgeordnetenkammer drei Juden: Fould, Crémieux und Max Cerfberr angehören (oben, § 29).

liken) ad absurdum führen würde", da „die Juden, wenn ihren Traditionen auch nur ein Hauch von Wahrheit und ihren Schriften Kraft innewohnt, in jedem Lande außer einem einzigen (Palästina) Fremdlinge bleiben müssen". Aber auch die jüdischen Wortführer und ihre christlichen Mitstreiter blieben nicht untätig. Beim Parlament gingen fortwährend Petitionen zugunsten der Emanzipationsbill ein, von denen eine der eindrucksvollsten den berühmten Sozialisten und Menschenfreund *Robert Owen* zum Urheber hatte. Die zweite Lesung der heiß umstrittenen Bill fand im Hause der Gemeinen am 17. Mai statt. Die Verfechter der Emanzipation John Russel, O'Connel und Brougham sahen sich diesmal dem bekannten Staatsmann, dem Führer des Unterhauses und Mitglied des Ministeriums, *Robert Peel*, gegenüber. Zwar betonte er, daß es ihn Überwindung koste, sich gegen die politische Gleichberechtigung der Juden auszusprechen, „deren Verhalten auch nicht zu dem leisesten Vorwurf Anlaß gäbe", erklärte jedoch zugleich, daß es seine Pflicht sei, sich für die Jahrhunderte alten Grundlagen der auf dem Prinzip des christlichen Staates aufgebauten britischen Verfassung einzusetzen, um derentwillen man nicht zögern dürfe, die Sonderinteressen von 30 000 Menschen hintanzusetzen. Die schärfste Abfuhr wurde Peel von dem Deputierten Brougham zuteil: „Ihr schließt aus eurer Mitte ehrbare Männer aus — so rief er dem Minister zu — um ehrlosen Tür und Tor zu öffnen. Dies ist Heuchelei! Erschiene hier ein Jude, der sich bereit fände, den Eid zu leisten, der ihm die Kammer jetzt unzugänglich macht, so würde er von derselben Christenversammlung, die an diesem Abend die antichristlichsten der je in einem zivilisierten Lande zum Ausdruck gebrachten Gedankengänge und Gefühle mit solcher Wärme beklatscht hat, mit weit ausgestreckten Armen empfangen werden". Alle vorgebrachten Argumente fruchteten indessen nichts. In der Stimmung der Kammermehrheit hatte sich inzwischen ein Umschwung zu Ungunsten der Bill vollzogen, und so wurde sie in der zweiten Lesung mit 228 Stimmen gegen 165 abgelehnt (17. Mai 1830).

Die Vorkämpfer der Emanzipation ließen trotzdem den Kopf nicht hängen. Schon die in den Parlamentsabstimmungen zutage getretene Unschlüssigkeit schien bessere Zeiten anzukündigen. Bald sollte sich die politische Gesamtlage in der Tat viel günstiger gestalten. Nach dem im Juli 1830 erfolgten Tode des Königs Georg IV. und der Demission des Ministeriums Wellington kam ein liberales Kabinett ans

Ruder, zu dessen Mitgliedern drei ausgesprochene Parteigänger der Emanzipation gehörten: Lord Holland, John Russel und Brougham. Die in der englischen Presse entbrannte Polemik über die jüdische Frage wurde immer leidenschaftlicher. Eine Riesenmenge von Streitschriften, von sogenannten „Pamphleten", für und wider die Emanzipation überflutete das Land. Am bemerkenswertesten war die Flugschrift des Juristen Francis Goldsmid: „Bemerkungen über die bürgerlichen Lasten der britischen Juden" (1830; neu aufgelegt 1833) sowie die des Arztes *Joshua Van Oven*: „Aufruf an die britische Nation im Interesse der Juden" (1831). Den Angelpunkt der Ausführungen der beiden jüdischen Publizisten bildete die Kernfrage des ganzen Streites, die der religiösen Duldsamkeit, doch wurde nebenbei auch die nationale Frage gestreift. Mit aller Entschiedenheit wies nämlich Goldsmid das von den Gegnern der Emanzipation dargereichte „Danaergeschenk" zurück, die den Juden angeblich „aufgedrängte Zugehörigkeit zu einer Sondernation". Ohne das Assimilationsaxiom glaubte man eben damals bei der Selbstverteidigung nicht auskommen zu können . . . So war die öffentliche Meinung Englands auf die im Jahre 1833 erneut eingeleitete parlamentarische Aktion gründlich vorbereitet. In diesem Jahr waren dem Parlament von den jüdischen Gemeinden, aber auch von verschiedenen christlichen Kreisen (so aus London, Liverpool, Bristol, Manchester usw.) nicht weniger als achtundvierzig um die Gleichberechtigung der Juden nachsuchende Petitionen zugegangen, die von insgesamt 45 000 Petenten unterzeichnet waren. Der schon erwähnte Robert Grant ruhte nicht, bis dem Unterhause eine neue Emanzipationsbill vorgelegt wurde. Nach lebhaften Debatten, in deren Verlauf sich außer den uns bereits bekannten eine Reihe noch nicht hervorgetretener Redner zu Worte gemeldet hatte, stimmte das Unterhaus der Gesetzesvorlage in allen drei Lesungen (Mai—Juni) mit großer Mehrheit zu (in der dritten Lesung mit 189 Stimmen gegen 52). Mit der Minderheit stimmte unter anderen der jugendliche, eben erst ins Parlament gewählte *William Gladstone*, der nachmalige Führer der liberalen Partei, der damals noch mit den Tories zusammenging. Nachdem die Bill das Unterhaus glücklich passiert hatte, kam sie vor das Oberhaus. Auch hier wurde sie von vielen liberalen Lords mit Nachdruck befürwortet. Von den Vertretern der Geistlichkeit sprachen sich für die Vorlage der bekannte Philosoph und Erzbischof von Dublin *Whately*, sowie der Bischof von Chester aus, da-

gegen der Erzbischof von Canterbury und der Bischof von London, der die Ansicht vertrat, daß den Juden alles bewilligt werden könne, jedoch nicht das Recht, den Christen Gesetze zu oktroyieren. Sein schwerwiegendes Nein warf auch der Herzog von Wellington in die Wagschale, indem er die Bill als eine nichtsnutzige „Erfindung der Liberalen" kennzeichnete. Die Folge war, daß das Haus der Lords die Bill mit 104 Stimmen gegen 54 verwarf. Das Gleiche geschah in der folgenden Session im Jahre 1834: das Unterhaus stimmte der Bill fast ohne Debatten erneut zu, während sie vom Oberhaus, ohne Rücksicht auf die ihm unterbreitete Petition der Londoner christlichen Kaufmannschaft (mit 24 000 Unterschriften) und die der Bevölkerung von Edinburg (mit 6200 Unterschriften) auch diesmal abgelehnt wurde.

Der in der öffentlichen Meinung zugunsten der Juden eingetretene Umschwung, wie er in den Massenpetitionen und in den Ergebnissen der Abstimmungen im Parlament zum Ausdruck gekommen war, hatte inzwischen Rückwirkungen von großer praktischer Tragweite gezeitigt. Im Jahre 1831 wurden die den Handel der Juden in der Londoner City beengenden Vorschriften aufgehoben; im Jahre 1833 nahm ferner der Londoner Advokatenrat Francis Goldsmid in die Rechtsanwaltschaft auf, nachdem er ihm gestattet hatte, den vorgeschriebenen Eid in Übereinstimmung mit den Forderungen des Judentums zu leisten; im gleichen Jahre wurde im Zusammenhang mit der Parlamentsreform den Ortsbehörden das Recht genommen, die Wähler zu vereidigen, wodurch die Juden die Möglichkeit erhielten, von ihrem bis dahin völlig illusorischen *aktiven* Wahlrecht Gebrauch zu machen. Überdies taten sich einzelne angesehene Juden im öffentlichen Dienst hervor. In den Jahren 1835 und 1837 wurden in London die jüdischen Notabeln *David Salomons* und Moses Montefiore in das überaus ehrenvolle Sheriffamt gewählt. Bei der zuerst erfolgten Wahl mußte die Frage des Bürgereides durch ein besonderes, von beiden Häusern des Parlaments gutgeheißenes Gesetz gelöst werden, das den jüdischen Sheriffen grundsätzlich das Recht zuerkannte, den Richtereid gemäß den Vorschriften ihrer Religion abzulegen. Als jedoch Salomons bald nach seiner Wahl zum Sheriff auch zum Alderman (Stadtrat) der City gewählt wurde, stand ihm erneut die christliche Eidesformel im Wege. Darauf setzte ein Kampf um die Zulassung der Juden zu den Kommunalämtern ein, der sich über die ersten Regierungsjahre der 1837 auf den Thron gekommenen Königin Viktoria hinzog. Die „Bill

zugunsten der in Munizipalämter gewählten Personen jüdischer Religion" sollte erst 1845 Gesetz werden. Nunmehr taten sich vor den Juden die Tore der Rathäuser weit auf: in London, Birmingham und mancher anderen Großstadt wurden die Juden nicht nur zu Stadtverordneten gewählt, sondern auch mit verantwortungsvollen Posten in der Stadtverwaltung betraut.

Nach der Zulassung der Juden zu den Munizipalämtern schien das Nächstliegende ihre Zulassung zum Parlament zu sein, doch sollte mehr als ein Jahrzehnt vergehen, bis auch dieser letzte Schritt getan wurde. Wieder einmal eilte das Leben dem Gesetz voraus. Im Jahre 1847 wurde nämlich in das Unterhaus unter anderen liberalen Kandidaten der Londoner City Baron Lionel Rothschild, der Sohn des Nathan Mayer, gewählt. Der neugewählte Abgeordnete konnte indessen seinen Sitz im Parlament nicht einnehmen, da er sich weigerte, den erforderlichen Eid „dem wahren Glauben eines Christen gemäß" zu leisten. Hierauf forderte der erste Minister John Russel das Unterhaus auf, die die Juden noch immer beengenden Beschränkungen restlos zu beseitigen, da ja die Wahl eines Juden ins Parlament der beste Beweis dafür sei, daß das englische Volk gegen die jüdischen Landesbewohner keinerlei Vorurteile hege. Für den von dem Minister eingebrachten Vorschlag sprach sich unter anderen auch Gladstone aus, der seinerzeit als Gegner der Emanzipation hervorgetreten war; seine Ansicht ging dahin, daß nachdem einmal den Juden die Gleichberechtigung in der kommunalen Selbstverwaltung zuerkannt worden sei, kein Grund mehr vorliege, sie aus dem Parlament auszuschließen, umso mehr als dieses bereits den Unitariern zugänglich sei, die hinsichtlich der Leugnung des evangelischen Dogmas mit dem Judentum in weitgehendem Maße übereinstimmten. Bemerkenswert war die Rede, in der sich der von seinem jüdischen Vater getaufte Benjamin Disraeli, der schon damals zu den namhaftesten Vertretern der englischen schönen Literatur gehörte, für die Bill einsetzte. „Gerade als Christ — rief er aus — kann ich nicht die furchtbare Verantwortung auf mich nehmen, aus der gesetzgebenden Versammlung die Bekenner einer Religion auszuschließen, in der mein Heiland geboren wurde". Die eindrucksvolle Begründung des Gesetzentwurfes brachte es mit sich, daß er im Unterhaus in allen drei Lesungen (Dezember 1847 bis Mai 1848) angenommen wurde (in der letzten Lesung mit 234 Stimmen gegen 173). Nichtsdestoweniger ergab die Abstimmung im Oberhaus

eine knappe Mehrheit gegen die Bill (163 Stimmen gegen 128). So blieb denn die Emanzipation in England auch im Jahre der Revolution, die dem größten Teil der westeuropäischen Judenheit die Gleichberechtigung gebracht hatte, noch immer Stückwerk, bis zu dessen Vollendung ein weiteres Jahrzehnt vergehen sollte.

Der Kampf um die Emanzipation weckte die englische Judenheit aus ihrem hundertjährigen Schlaf. Das schon 1760 in London begründete „Komitee der Deputierten der britischen Juden" („Board of Deputies of the British Jews") begann eine regere Tätigkeit zu entfalten. In den ersten siebzig Jahren seines Bestehens pflegte dieser hauptsächlich aus Vertretern der Sephardim-Gemeinden gebildete Ausschuß nur sehr selten und aus rein zufälligen Anlässen zusammenzutreten, bald um in irgendeiner dringenden Angelegenheit bei der Regierung vorstellig zu werden, bald um innere Streitigkeiten zwischen den sogenannten zwei „Nationen", d. h. den Gemeinden der „Portugiesen" (Sephardim) und der Aschkenasim, zu schlichten. Die politische Bewegung der dreißiger Jahre hatte nun den Zusammenschluß der Vertreter beider Gruppen (Montefiores mit Rothschild und den Goldsmids) im Gefolge. Im Jahre 1835 wurde Moses Montefiore zum Präsidenten des reorganisierten „Deputiertenkomitees" gewählt, dem nunmehr neben sieben Vertretern der Londoner „Portugiesen-Synagoge" fünfzehn Vertreter dreier Aschkenasim-Synagogen angehörten. Die sich von Deutschland her verbreitenden Reformationsbestrebungen brachten es mit sich, daß die Londoner Reformfreunde mit dem schon mehrfach erwähnten Publizisten Francis Goldsmid an der Spitze aus der Gemeinde ausschieden und im Jahre 1840 in dem vornehmen westlichen Stadtviertel eine eigene Synagoge gründeten, in der der Gottesdienst nach neumodischem Zeremoniell abgehalten wurde. Die kopflos gewordenen Rabbiner verhängten gegen die Neuerer den Cherem, wobei sie den Rechtgläubigen vor allem streng untersagten, sich mit den Ketzern zu verschwägern. Die Orthodoxen hatten auch Moses Montefiore, dessen konservative Frömmigkeit an die eines englischen Lords erinnerte, auf ihrer Seite. — Um diese Zeit zeigten sich die ersten Triebe einer jüdisch-englischen Literatur. Im Jahre 1841 wurden zwei Zeitschriften gegründet: die liberale „Voice of Jacob" und die konservative „Jewish Chronicle", die beide zweimal im Monat erschienen; die „Stimme Jakobs" sollte indessen schon 1847 wieder verstummen, während die „Chronik" zu einer Wochenschrift

umgewandelt wurde, sich der liberalen Richtung anschloß und in der Folgezeit für die öffentliche Meinung der englischen Judenheit richtunggebend wurde. Überdies begannen sich schöpferische Kräfte, vorerst von noch recht bescheidenem Ausmaß, auf dem Gebiete der schönen und der wissenschaftlichen Literatur zu regen. So schrieb die früh verstorbene *Grace Aguilar* (1816—1847) historische Novellen, von denen namentlich die Erzählung „Das Zederntal" („The Vale of Cedars") zur Lieblingslektüre der jüdischen Jugend Englands wurde. In Versen und lyrischer Prosa gab die junge Verfasserin ferner ihren religiösen Meditationen Ausdruck („The Spirit of Judaism", 1842, u. a.). Auf diese Zeit geht auch der erste schüchterne Versuch im Bezirke der Historiographie zurück: der vielseitig gebildete *E. Ch. Lindo*, ein Kaufmann sephardischer Abstammung, verfaßte auf Grund alter Chroniken eine kurzgefaßte Geschichte der Juden in Spanien und Portugal („History of the Jews in Spain and Portugal", London 1848).

Die bedeutendsten der aus der damaligen Judenheit hervorgegangenen Schriftsteller standen aber außerhalb ihres angestammten Volkstums, um sich nur ab und zu jüdischen Themen zuzuwenden. Der nach seinem Austritt aus der Londoner Sephardimgemeinde dem Judentum bloß formell angehörende Disraeli der Ältere (Isaak) stand im Banne des Kosmopolitismus des XVIII. Jahrhunderts. Verfasser schöngeistiger Schriften zur allgemeinen literarischen Kritik („Curiosities of Literature", 1791; „Amenities of Literature", 1840), zeigte er für die geistigen Werte des Judentums kaum Interesse. In der anonym veröffentlichten Broschüre „Genius of Judaism" (1833) verherrlichte zwar Isaak Disraeli die ruhmreiche Vergangenheit des jüdischen Volkes, glaubte aber zugleich, es wegen seiner fortdauernden Abgeschlossenheit tadeln und ihm die völlige Auflösung in der europäischen „Menschheit" empfehlen zu sollen. Und doch hatte er selbst mit dem Wasser der Taufe das Zeichen des „jüdischen Genius" von der Stirn seines eigenen Sohnes nicht wegwaschen können. Obschon in frühester Jugend in der englischen Umwelt „aufgegangen", mußte Benjamin Disraeli immer wieder am eigenen Leibe die Widernatürlichkeit der jüdisch-englischen Verschmelzung erfahren. Aus seinen ersten, im englischen aristokratischen Milieu spielenden Romanen („Vivian Grey" und „Contarini Fleming", 1826—1832) tönt uns denn auch die Klage aus dem Herzen eines Gedemütigten entgegen, der aus der

Welt, in die er als Kind eingeführt worden war, wieder ausgestoßen wird. Ein überschwenglicher Romantiker in der Literatur wie in der Politik, fühlte sich Benjamin Disraeli kraft eines unwiderstehlichen Atavismus von dem „großen Geheimnis Asiens", der Wiege dreier Weltreligionen, angezogen. In der historischen Novelle „David Alroy" (1833) stellte er den Pseudomessias des XII. Jahrhunderts, den Führer der jüdischen Erhebung im Kalifat von Bagdad (vgl. Band IV, § 58), als Vermittler zwischen Judentum und Islam dar. Auch den Kernpunkt seines später erschienenen Romans „Tancred oder der neue Kreuzzug" (1847) bildet die Idee der Verschmelzung: des Semitentums mit dem Ariertum, des Judentums mit dem Christentum. Zum Führer der englischen konservativen Partei geworden, betonte Disraeli zu wiederholten Malen den geschichtlichen Aristokratismus der jüdischen „Rasse", der sie, wie er meinte, zu einem Bollwerk des Konservativismus in Europa hätte machen können, wenn die Juden nicht durch Verfolgungen und Entrechtung wider Willen in die Reihen der Radikalen und Umstürzler getrieben worden wären. Im stolzen Bewußtsein seiner Abkunft von diesem „Uradel der Menschheit" war Disraeli stets bereit, unterdrückten fremdländischen Juden mit seinem politischen Einfluß beizustehen; die große Linie seines Lebensweges und seiner Wirksamkeit verlief indessen jenseits des Interessenkreises und der Zukunftshoffnungen der lebendigen Judenheit. Gleich Karl Marx dem jüdischen Volke schon als Kind entrissen, sollte Benjamin Disraeli zum politischen Antipoden des deutschen Sozialistenführers werden: während aber der Führer der konservativen Aristokratie sein Leben lang von einer unbefriedigten Sehnsucht nach dem verlassenen Volke erfüllt war, wollte es die Ironie des Schicksals, daß der Führer der revolutionären Demokratie sich gleich zu Beginn seiner Wirksamkeit unverhohlener Verachtung gegen dieses Volk schuldig machte.

§ 32. Die Vereinigten Staaten von Nordamerika

Von den über Europa hinwegbrausenden Stürmen der Revolution und Reaktion nicht berührt, stand die kleine jüdische Kolonie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika[1]) in der ersten Hälfte des XIX.

[1]) Um das Jahr 1825 gab es dort kaum mehr als 10 000 Juden, doch stieg diese Zahl nach einem Vierteljahrhundert bereits auf etwa 50 000. Hierüber des Näheren unten im Text.

Jahrhunderts abseits von der großen Heerstraße der Geschichte. Die Emanzipation der Juden war dort, wie erinnerlich, schon vor der französischen Revolution, gleich bei der Gründung der großen transatlantischen Republik vollzogen worden (Band VII, § 51). Im Jahre 1790, zu der Zeit, als man in Europa noch das Toleranz-Edikt Josephs II. mit Genugtuung begrüßte, war der erste Präsident der überseeischen Republik, George Washington, in der Lage, in seiner Botschaft an die jüdischen Gemeinden die stolzen Worte niederzuschreiben: „Es geht heute nicht mehr an, von ‚Toleranz' zu reden, als hätte irgendeine Volksklasse den Genuß der ihr angeborenen Rechte allein dem Entgegenkommen einer anderen Klasse zu verdanken". Dem Prinzip der Bürgergleichheit wurde in der Republik in der Tat voll Genüge getan. Bereits zu Lebzeiten Washingtons hatten in verschiedenen Einzelstaaten der Union mehrere Juden Ämter in der Zivil- und Militärverwaltung inne. Nur im Staate *Maryland* (mit der Hauptstadt Baltimore) waren noch manche Rechtsbeschränkungen erhalten geblieben: da nämlich in diesem Staate die Übernahme eines Amtes kraft der Verfassung mit einem formellen Bekenntnis zur Wahrheit der christlichen Religion verbunden war, so blieben die Juden dort vom öffentlichen Dienst ausgeschlossen. Nach dem englisch-amerikanischen Kriege von 1812—1814, in dem sich eine Schar jüdischer Freiwilliger rühmlichst hervorgetan hatte, setzte jedoch in Maryland eine Agitation für die Aufhebung der die Rechte der Juden einschränkenden Verfassungsbestimmungen ein, mit dem Ergebnis, daß im Jahre 1816 in der gesetzgebenden Versammlung des Staates eine entsprechende Bill eingebracht wurde. Am wärmsten trat für die uneingeschränkte Gleichberechtigung der jüdischen Mitbürger der Deputierte *Brakenridge* ein, dessen 1818 zur Verteidigung der Emanzipationsvorlage gehaltene Rede nicht nur in der amerikanischen, sondern auch in der europäischen Presse lebhaften Widerhall fand. „Niemand — so betonte er — ist unserem Vaterlande mehr zugetan als die Juden; niemand dient eifriger als sie den Interessen und dem Wohle dieses Landes, des einzigen auf Erden, das sie das ihrige nennen können. So hat auch in den letzten Jahren, ebenso wie zur Zeit des Revolutionskrieges, niemand opferwilliger und ritterlicher als sie für das Vaterland gekämpft". Nach einem Hinweis auf die den Juden in allen übrigen Bundesstaaten zuerkannte Gleichberechtigung, rief Brakenridge aus: „Hatten wir denn bis jetzt irgendeinen Grund, unseren Liberalismus, ge-

nauer unseren Akt der Gerechtigkeit zu bereuen?" Im Jahre 1825 erhielt schließlich die Bill Gesetzeskraft, und die Juden durften fortan auch in Maryland jedes öffentliche Amt bekleiden, allerdings nur unter der Bedingung, daß sie vor dem Amtsantritt schriftlich ihren Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an die Vergeltung im Jenseits bekundeten. Noch war in Amerika der alte puritanische Geist nicht erloschen!

Die Gleichberechtigung der Juden bürgerte sich somit in Nordamerika zu einer Zeit ein, als in dem größten Teile Europas noch die Reaktion wütete und die zwei Millionen Seelen starke Judenheit Rußlands gerade in die düsterste Periode ihrer Geschichte eintrat. Indessen war es nur ein winziger Bruchteil der Nation, der in dem Lande der Freiheit eine neue Heimat gefunden hatte, während dieses noch weitere Hunderttausende jüdischer Auswanderer aus den Ländern der Entrechtung aufnehmen konnte. So drängte sich von selbst der Gedanke auf, ob die nordamerikanische Union vielleicht das gelobte Land sei, in dem das von Kontinent zu Kontinent gehetzte Israel schließlich Ruhe und Frieden finden würde? Dieser Gedanke verdichtete sich nun in der Phantasie des New-Yorker Politikers und Journalisten *Mardochai Manuel Noah* (1785—1851) zu einem verlockenden, jedoch wirklichkeitsfremden Plan. Sohn eines Teilnehmers am amerikanischen Unabhängigkeitskrieg, war Noah in jungen Jahren Konsul der Vereinigten Staaten in Tunis (1813). Infolge eines Konfliktes mit der Washingtoner Regierung sah er sich aber bald genötigt, sein Amt aufzugeben, worauf er nach Amerika zurückkehrte und die von ihm auf seinen Reisen gewonnenen Eindrücke in einem Buche niederlegte („Travels in England, France, Spain and the Barbary States", New York 1819). Seitdem in New York als Mitarbeiter verschiedener Blätter („National Advocate" u. a.) tätig, trat Noah außerdem als Dramatiker hervor und befaßte sich zugleich mit den Angelegenheiten der dortigen jüdischen Gemeinde. Um diese Zeit eben kam er auf den Gedanken, für die bedrängten Juden der Alten Welt eine Zufluchtstätte in der amerikanischen Republik zu errichten. Zu diesem Zwecke erwarb er mit der Unterstützung Gleichgesinnter im Staate New York, auf der vom Niagarastrom umspülten Insel Grand Island ein weit ausgedehntes Stück Land. Hier wollte er, ein neuer Noah, eine „Asylstadt" mit Namen Ararat erstehen lassen, in der die Juden unter der Protektion der Vereinigten Staaten und unter der Leitung des Grün-

ders der Stadt, der sich inzwischen den „Richter"-Titel beigelegt hatte, ein völlig autonomes Leben führen sollten. Im Banne seiner phantastischen Pläne übersah er, daß das Territorium des von ihm erträumten alljüdischen Reiches kaum zehntausend Einwanderer hätte aufnehmen können.

Im September 1825 erschien in den Zeitungen ein hochtrabender Aufruf an die Weltjudenheit folgenden Inhalts: „Ich, Mardochai Manuel Noah, Bürger der Vereinigten Staaten von Nordamerika, vormals Konsul in Tunis, jetzt aber Sheriff in New York und mit Gottes Hilfe Herr und Richter in Israel, tue hiermit den Juden der ganzen Welt kund, daß eine Zufluchtsstätte für sie bereit ist, wo sie Frieden, Trost und Glück, die ihnen die Unduldsamkeit und die Vorurteile der vorhergehenden Jahrhunderte genommen haben, wiederfinden werden, eine Zufluchtsstätte in einem freien und mächtigen Lande, in dem ihr Leben und Eigentum sowie ihre Religionsübung völlig gesichert sein werden . . . in dem unser Volk die Kunst des Regierens erlernen, des Lichtes der Wissenschaft und Zivilisation teilhaftig werden und sich auf diese Weise auf jene bedeutungsvolle endgültige Wiederherstellung seiner alten Heimat (Palästina) vorbereiten wird, deren Nähe unsere Zeit so unzweideutig ankündet". Des weiteren erging sich Noah in Anpreisungen der von ihm erworbenen Insel, indem er versicherte, daß sie ebenso für landwirtschaftliche Betätigung, wie für die Entfaltung von Handel und Industrie geeignet sei. Hierauf ließ der überspannte Träumer nach der Erklärung, daß er nun „im Namen Gottes die jüdische Nation belebe, erneuere und sie unter dem Schutze der Verfassung und der Gesetze der Vereinigten Staaten wiederherstelle", den an alle Rabbiner und Gemeindeparnassim gerichteten „Befehl" folgen, das Volk dementsprechend zu instruieren, allenthalben eine Zählung der jüdischen Bevölkerung zu veranstalten und die Übersiedlung der Auswanderungslustigen, insbesondere der Jugend, in die neue Stadt Ararat nach Kräften zu fördern. Zum Schluß ernannte Noah Bevollmächtigte, die das angekündigte Unternehmen in Europa in die Wege leiten sollten, und zwar: den in Paris amtierenden Großrabbiner Abraham de Cologna, die Rabbiner von Bordeaux und London, den Vorsitzenden des „Berliner Kulturvereins" Eduard Gans (der noch im selben Jahre die Taufe nahm), den gleichfalls in Berlin lebenden Gelehrten Zunz und einige andere.

Die gesamte amerikanische und europäische Presse säumte nicht,

den Aufruf als eine sensationelle Neuigkeit wiederzugeben, doch wurde er fast überall mit Mißtrauen, wenn nicht gar mit unverhohlener Feindseligkeit aufgenommen. Einer der „Bevollmächtigten", de Cologna, beeilte sich, in seinem eigenen Namen sowie in dem der Rabbiner von London an die Zeitungen die Erklärung zu versenden, daß er und seine Auftraggeber die ihnen zugedachte Mission weit von sich wiesen, da es ungehörig sei, den Plänen Gottes hinsichtlich der Erlösung Israels vorzugreifen und die Juden vor der Zeit aus den Ländern zu locken, in denen sie „unter der Herrschaft gütiger Regenten Frieden und Freiheit genießen". Auch die Zeitschrift der Wiener Aufklärer „Bikkure ha'ittim" glaubte den Aufruf des Noah mit ironischen Anmerkungen versehen zu müssen . . . Mittlerweile vollzog Noah, ohne die Wirkung des von ihm erlassenen Aufrufes abzuwarten, die feierliche Weihe des Grundsteins für den Bau der neuen Stadt. Am festgesetzten Tage (dem 15. September 1825) versammelten sich in der nahe dem angekauften Gelände gelegenen Stadt Buffalo die eigens hierzu eingeladenen Gäste, umgeben von einer zahlreichen schaulustigen Menge. Inmitten der aus Truppenteilen, Vertretern der Ortsbehörden und der Geistlichkeit sowie den Mitgliedern der Freimaurerlogen gebildeten Prozession schritt der „Richter in Israel" Noah in einem rotseidenen Talar und mit einer goldenen Denkmünze auf der Brust. Da es in Buffalo noch keine Synagoge gab, begab sich die Prozession unter Musikklängen und Gesang in die anglikanische Ortskirche, wo bereits der Grundstein aufgestellt war, der die Inschrift trug: „Höre, Israel, Gott, unser Herr, ist der einzige Gott. Ararat, die Zufluchtsstadt der Juden, gegründet von Mardochai Manuel Noah im Monat Tischri des Jahres 5586, im fünfzigsten Jahre der amerikanischen Unabhängigkeit". Der Geistliche sprach ein Gebet, der Chor sang Psalmen, und hierauf kam Noah zu Wort, der eine lange Rede über die Wiedergeburt Israels in der Neuen Welt hielt. Mit dieser Feier war aber auch das ganze Unternehmen Noahs zu Ende. Die Stadt Ararat sollte nie erstehen, und der geweihte Grundstein prangt bis zum heutigen Tage im Stadtmuseum von Buffalo als ein Denkmal unerfüllt gebliebener Träume.

Die naive Form des von Noah in Vorschlag gebrachten Planes ließ die Zeitgenossen seinen realen Kern übersehen: die sich in dem menschenarmen Amerika bietende Möglichkeit, einen jüdischen Sonderstaat zu gründen. Der Urheber des mißglückten Unternehmens lebte

aber noch lange Zeit, dem prosaischen Journalistenberuf nachgehend, unterhaltende Theaterstücke produzierend und sich nebenbei an Werken der Wohltätigkeit beteiligend, bis ihn gegen Ende seines Lebens die Sehnsucht nach der politischen Auferstehung der jüdischen Nation aufs neue übermannte. Im Jahre 1844 hielt er in New York vor einer zahlreichen christlichen Zuhörerschaft zwei Reden über die „Wiedergeburt der Juden" (herausgegeben im Jahre 1845 unter dem Titel „Discourse of the Restauration of the Jews"), in denen er die Christenheit in flammenden Worten aufforderte, dem jüdischen Volke bei der Wiederherstellung seines Staates in Palästina hilfreich beizustehen. Angesichts des beginnenden Zerfalls der Türkei schien ihm nämlich die Gründung eines unter der Protektion der Großmächte stehenden jüdischen Zentrums in Palästina durchaus im Bereiche der Möglichkeit zu liegen. In diesen Reden des Noah war übrigens, in teilweise überaus eindrucksvoller Weise, jene zionistische Idee des Wiederaufbaus Palästinas vorweggenommen, die ihren adäquateren Ausdruck später in den Aufrufen eines Heß, Pinsker und Herzl finden sollte.

Von seinem Wunschtraume besessen, ließ Noah den bedeutsamen, sich unmittelbar vor seinen Augen vollziehenden geschichtlichen Prozeß unbeachtet: die fortschreitende Entwicklung des amerikanischen Zentrums der Judenheit. Der Urheber des fehlgeschlagenen Versuches, in Amerika eine jüdische Stadt erstehen zu lassen, konnte trotz der Kühnheit seiner Phantasie nicht voraussehen, daß schon nach hundert Jahren New York allein eine „Judenstadt" mit einer Bevölkerung von über anderthalb Millionen aufzuweisen haben werde. Und doch ist diese Riesenansammlung nur die Folge einer Immigration, die bereits zu Lebzeiten Noahs eingesetzt hatte. Die damals in Europa, insbesondere in den deutschen Landen und in Österreich, herrschende Reaktion trieb große Massen von Auswanderern, darunter auch nicht wenig Juden, nach Amerika. Am zahlreichsten waren unter den jüdischen Emigranten solche aus Bayern und Preußen. Um 1848 erreichte die jüdische Bevölkerung in den Vereinigten Staaten die unter den damaligen Verhältnissen bereits recht ansehnliche Stärke von rund 50 000 Seelen, d. h. das Fünffache ihrer Gesamtstärke vor zwei Jahrzehnten. Die Einwanderer ließen sich nicht nur in den Großstädten, sondern auch in den zukunftsreichen kleineren Orten nieder, in denen es noch keine organisierten jüdischen Gemeinden gab. Viele von ihnen be-

faßten sich zunächst mit dem Hausierhandel, der sogenannten „Pedlarei", um sich sodann, im Besitze größerer Ersparnisse, ehrenvolleren Erwerbsarten zuzuwenden, mit dem Erfolg, daß aus mancher Krambude ein weitverzweigtes Handelsunternehmen entstand. Sobald die Neuankömmlinge festeren Boden unter den Füßen fühlten, pflegten sie ihre in der alten Heimat zurückgebliebenen Verwandten und Freunde nach Amerika zu rufen, so daß die jüdischen Gemeinden in New York, Philadelphia, Cincinnati, Chicago und mancher anderen Stadt bald einen raschen Aufschwung nahmen. Unter den Einwanderern aus Mitteleuropa fehlten auch die Anhänger der Reformationsbewegung nicht, die sich nach gleichgesinnten geistlichen Führern umsahen. Der erste reformfreundliche Rabbiner in Amerika war der dorthin in jungen Jahren aus Preußen übergesiedelte *Isaak Leeser*, der im Jahre 1829 an die Spitze der in Philadelphia begründeten Kongregation „Mikwe Israel" trat. Er führte in der von ihm betreuten Gemeinde die Predigt in englischer Sprache ein, gab eine englische Bibelübersetzung heraus, die zur heiligen Schrift der amerikanisierten Juden werden sollte, und ging im Jahre 1843 an die Publikation der ersten ernsten jüdisch-amerikanischen Zeitschrift („The Occident"), deren Herausgeber er bis zu seinem 1868 erfolgten Tode blieb. Der zweite Pionier der Reform in Amerika war Dr. Max Lilienthal, der, wie erinnerlich, nach der von ihm in Rußland erlebten Enttäuschung dieses Land fluchtartig verlassen hatte (oben, § 24). Im Jahre 1845 in Amerika angekommen, wurde er in New York Rabbiner zweier Kongregationen, lebte jedoch mit deren orthodoxer Mitgliederschaft nicht in gutem Einvernehmen und trat nach einigen Jahren in die Reihen der entschiedenen Reformfreunde. Hierauf übernahm er den Rabbinerposten in Cincinnati, in welchem Amte er bis zu seinem Tode wirkte. Im letzten Jahre seines Lebens (1882), dem Jahre der Judenhetzen in Rußland, erlebte er noch den Zustrom der sich von dort ergießenden Auswandererflut mit. Ihren Höhepunkt sollte indessen die von Lilienthal geförderte Reformbewegung in Amerika erst in der folgenden Epoche (1848—1881) erreichen.

§ 33. *Die Damaskus-Affäre und die orientalische Frage*

Die schweren Erschütterungen, die in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts die Türkei, die europäische und die asiatische, durchmachen mußte, ließen auch die morgenländische Judenheit aus ihrem

tiefen Schlafe jäh erwachen. Was die Grundfesten des Ottomanischen Reiches unterwühlte, war nicht etwa eine den Despotismus stürzende Revolution, sondern der sich verschärfende Hader zwischen den einzelnen unter der Fuchtel der Sultane lebenden Nationen, die Rivalität der gegeneinander intrigierenden kleineren und größeren Despoten und schließlich der Eigennutz der europäischen Mächte, die all diese innertürkischen Schwierigkeiten zu der unheilvollen „orientalischen Frage" werden ließen. Der Aufstand in *Griechenland* und dessen Befreiung (1820—1829) versetzten der Türkei den ersten empfindlichen Schlag. Sonderbarerweise sollte der griechisch-türkische Konflikt auch die Juden in Mitleidenschaft ziehen. Am Ostersonntag 1821 erstürmten die berüchtigten Janitscharen die griechisch-orthodoxe Kathedrale von Konstantinopel, metzelten den Patriarchen Gregor nieder und schleiften seine Leiche durch die Straßen, um sie ins Meer zu werfen. Da nun einige jüdische Passanten von den muselmanischen Fanatikern gezwungen wurden, an der gräßlichen Prozession teilzunehmen, so verbreitete sich unter den Griechen allenthalben das Gerücht, daß die Juden an der Ermordung des Patriarchen mitschuldig seien. Kurz darauf wurde die jüdische Bevölkerung der Provinz Morea, des Brennpunktes der griechischen Erhebung, das Opfer christlicher Rachsucht: zur Sühne für die Ermordung des Patriarchen wurden die Juden an verschiedenen Orten der Halbinsel von den wuterfüllten Griechen massenweise hingeschlachtet (die Zahl der Umgekommenen wird, wohl nicht ohne Übertreibung, auf fünftausend geschätzt). Die Mär von dem angeblich durch jüdische Blutgier ums Leben gekommenen Patriarchen erreichte auch die jüdische Kolonie in dem jenseits des Bosporus gelegenen *Odessa*. Als im Sommer desselben Jahres die Leiche des Patriarchen zur Bestattung nach dem russischen Hafenplatz gebracht wurde, rotteten sich die dortigen Griechen zusammen, um im Verein mit beutegierigen Russenhaufen die Synagogen sowie die jüdischen Privathäuser und Läden zu überfallen, wobei viele Juden aufs übelste zugerichtet und einige sogar erschlagen wurden (19. Juni); nur mit größter Mühe gelang es der von Truppenabteilungen unterstützten Polizei, dem Wüten der Unholde Einhalt zu gebieten. So spukte in dem zu neuem Leben erstehenden Griechenland das alte judenfeindliche Byzanz.

Auch in der asiatischen Türkei wurde die Judenheit bald ein Opfer des Zusammenstoßes ihr fremder Mächte. Es geschah dies in jenem

verhängnisvollen Jahrzehnt, als das türkische Reich infolge des Kampfes des Paschas von Ägypten, Mehemed Ali, mit dem Sultan Mahmud II. in seinen Grundfesten erschüttert wurde (1831—1840). Der aufständische Vasall, der sich zunächst zum unabhängigen Herrscher des ägyptischen Landes ausrief, um sodann auch Syrien an sich zu reißen, machte das dazwischen gelegene *Palästina* zu einem einzigen Schlachtfeld. Für die zwanzigtausend im Heiligen Lande ansässigen Juden (rund 8000 in Jerusalem, 6000 in Safed, 3000 in Tiberias und der Rest in Hebron und an anderen Orten) brachen Jahre des Schreckens an, die lebhaft an die Zeit der Kreuzzüge erinnerten. Durch das ehemalige Judäa und Galiläa zogen bald die Truppen des Paschas von Ägypten, bald die wilden Drusen vom Libanongebiet, bald die in Aufruhr geratenen eingeborenen Fellachen. Alle diese zügellosen Horden fielen mordend und plündernd über die wehrlosen Juden her, vergewaltigten die Frauen und besudelten die Synagogen. Am schwersten wurde die Gemeinde von Safed heimgesucht, wo sich viele Auswanderer aus Polen und Rußland angesammelt hatten (1833 bis 1834). Mit der Zerstörungssucht der Unmenschen verbanden sich blinde Naturgewalten: das Erdbeben von 1837 verwandelte die Städte Safed und Tiberias in Trümmerhaufen, unter denen ein bedeutender Teil der Bevölkerung begraben wurde; aus den eingestürzten Häusern wurden Hunderte von Leichen und noch mehr Verkrüppelte und Verletzte geborgen. Kaum hatte sich Safed aus den Ruinen wieder erhoben, als die Stadt den vom muselmanischen Fanatismus angesteckten Drusen zum Opfer fiel, die die noch unversehrt gebliebene jüdische Bevölkerung gänzlich ausplünderten (1838). Zu den Geschädigten gehörte auch der Sekretär des Londoner Bankherrn Moses Montefiore, Dr. Eleasar Levy, dessen Gönner des öfteren Wallfahrten nach den geweihten Stätten Palästinas unternahm. Die großzügige Wohltätigkeit dieses Menschenfreundes und seine Beziehungen zu den im Morgenlande wirkenden englischen Diplomaten bewahrten die autochthonen Juden wiederholt vor der Gefahr des Hungertodes und vor sonstiger Bedrängnis.

Die europäischen Mächte nahmen an dem Kampfe des Sultans gegen den von ihm abgefallenen ägyptischen Vasallen regsten Anteil. Während Frankreich zu Mehemed Ali hielt, der die Blößen des asiatischen Despotismus mit dem Flitterkram europäischer Zivilisation zu verhüllen wußte, stand Rußland, zum Teil auch England und Öster-

reich auf Seiten der Türken. Den politischen Geschäftsträgern der interessierten Großmächte, auch deren konsularischen Vertretern in den größeren Städten, namentlich in den Hafenplätzen Syriens und Palästinas, war die Rolle von internationalen, der Landesregierung nebengeordneten Regierungsinstanzen zugefallen. Als nun im Jahre 1840 der von den Diplomaten geschürzte Knoten, die sogenannte „orientalische Frage", vollends unentwirrbar wurde, kam es kurz vor dem Zusammenbruch der Herrschaft des Mehemed Ali in Syrien, in der Hauptstadt dieser Provinz, *Damaskus*, zu einer schauerlichen Tragödie, die die Judenheit der ganzen Welt aufs tiefste erschütterte.

Damaskus hatte etwa 20 000 jüdische Einwohner, unter denen es nicht wenige vornehme und wohlhabende sephardische Familien gab. Zwischen der jüdischen Stadtbevölkerung auf der einen und der muselmanischen auf der anderen Seite stand die christliche Kolonie von Damaskus, die die Protektion des dortigen französischen Konsuls genoß, des Vertreters der Mehemed Ali begünstigenden Großmacht. Am 5. Februar des Jahres 1840 verschwand nun plötzlich der allen Damascener Christen wohlbekannte Kapuzinermönch Thomas. Da der sich als Heilkünstler, insbesondere als Pockenimpfer betätigende Pater auch jüdische Häuser zu besuchen pflegte und gerade am Tage vor seinem Verschwinden im Judenviertel gesehen worden war, beeilten sich die katholischen Mönche, das Gerücht in Umlauf zu setzen, daß der Verschollene zu „rituellen Zwecken" geschlachtet, daß ihm, anders gesagt, das Blut zur Verwendung beim „Mazzoth"-Backen abgezapft worden sei. Der Frankreich in Damaskus vertretende Konsul Ratti-Menton, ein Mann von überaus zweifelhaftem Ruf, zögerte nicht, die Untersuchung in die so gewiesenen Bahnen zu lenken. Im Einvernehmen mit dem grausamen Gouverneur Scherif Pascha fädelte er die Intrige mit der Tücke eines alterprobten Inquisitors ein. Man nahm aufs Geratewohl mehrere Juden fest und unterzog einen von ihnen, einen Barbier, der Bastonade, um ihn zu zwingen, die Schuldigen namhaft zu machen; die fünfhundert Stockhiebe auf die Fußsohlen blieben nicht wirkungslos und so machte der Gefolterte belastende Aussagen gegen sieben Älteste der jüdischen Gemeinde: gegen David Harari sowie dessen Sohn und Brüder, gegen Moses Abulafia, Moses Saloniki und Joseph Laniado. Die Denunzierten wurden unverzüglich in den Kerker geworfen und von der Untersuchungsbehörde einer raffinierten Tortur unterzogen: sie mußten sechsunddreißig Stunden ohne Speise,

Trank und Schlaf ununterbrochen aufrecht stehen; da sie jedoch auf diese Weise zu keinem Geständnis zu bringen waren, versuchte man es mit Prügeln, wobei die unter den Schlägen ohnmächtig Zusammenbrechenden wieder zum Bewußtsein gebracht wurden, um aufs neue gepeinigt zu werden. Nachdem sich herausgestellt hatte, daß man gegen die Ältesten mit der Tortur nichts auszurichten vermochte, kamen die Allerkleinsten an die Reihe: die Schergen des Scherif Pascha ergriffen sechzig jüdische Kinder im Alter von drei bis zehn Jahren, sperrten sie in einen engen Raum und ließen sie hungern. Die Mütter, die das Wimmern ihrer gemarterten Kinder mitanhören mußten, waren vor Schmerz wie von Sinnen, doch gab sich keine von ihnen dazu her, die niederträchtige Verleumdung zu bestätigen. Die mittlerweile im Judenviertel angestellten Nachforschungen förderten lediglich einen Stoffetzen und einige Knochen zutage, von denen ein Teil bei gerichtsärztlicher Prüfung als Hammelknochen erkannt wurde. Gleichwohl ließ man von der Folterung der Angeklagten nicht ab, bis das Ziel endlich erreicht war: Laniado erlag der Tortur, Abulafia erklärte seinen Übertritt zum Islam, während die übrigen, durch die Qualen um ihren Verstand gebracht oder in der Hoffnung, ein rascheres Ende zu finden, ihren Peinigern den Willen taten und sich selbst verleumdeten. Ratti-Menton hatte jedoch an diesen Opfern noch immer nicht genug und stellte unermüdlich neue Fallen, in denen sich bald eine Reihe weiterer Mitglieder angesehener jüdischer Familien, darunter drei Damascener Rabbiner, fingen.

Die von dem christlichen und muselmanischen Fanatismus mit vereinten Kräften zu neuem Leben erweckte Blutlegende verwirrte die Köpfe. Schon nach einigen Wochen tauchte das unheilverkündende Gespenst auf der Insel *Rhodos* auf, deren jüdische Einwohnerschaft von einer ihr seit jeher feindlichen griechischen Bevölkerung umgeben war. Als hier die Leiche eines erhängten christlichen Knaben gefunden wurde, zögerte man nicht, ihn für das Opfer eines Ritualmordes zu erklären, und sogleich wurde ein Jude verhaftet, den man durch die Tortur zwang, Mittäter anzugeben. Der durch verleumderische Ausstreuungen genährte Judenhaß entlud sich bald in Smyrna, Beirut sowie in der Umgebung von Damaskus in regelrechten Judenhetzen... Die auf Rhodos emporlodernde Flamme sollte indessen bald zum Ersticken gebracht werden. Auf die Fürsprache des Chacham Baschi (des Großrabbiners) von Konstantinopel Moses Fresco und die Intervention

des Londoner Bankhauses Rothschild hin befahl der Sultan, den Fall an den türkischen Staatsrat (den Diwan) zu verweisen, der ohne große Mühe die Schuldlosigkeit der Juden feststellte (Juli 1840).

Inzwischen hatte die ungeheuerliche Affäre von Damaskus die Aufmerksamkeit der gesamten europäischen Presse auf sich gelenkt, die allem, was mit der orientalischen Frage zusammenhing, lebhaftes Interesse entgegenbrachte. Ratti-Menton versorgte die Blätter mit Nachrichten, die darauf berechnet waren, die öffentliche Meinung in Frankreich gegen die Juden aufzustacheln. Die Klerikalen aller Länder schwelgten bereits im Vorgefühl des wiederkehrenden Mittelalters. In der Kapuzinerkirche zu Rom wurde zum ewigen Andenken an das Martyrium des „Judenopfers" Fra Tomaso ein Denkstein errichtet. Der fortgeschrittenen westeuropäischen Judenheit bemächtigte sich aber bei der Nachricht von dem Wiederaufleben der mittelalterlichen Blutlüge Grauen und Entrüstung. Die in den europäischen Hauptstädten wirkenden jüdischen Politiker: Adolphe Crémieux, Moses Montefiore, die Rothschilds und eine Reihe anderer einflußreicher Männer waren über die Lage der Dinge in Damaskus genau informiert, da ihnen aus dem Morgenlande fortwährend flehentliche Bitten um Beistand zugingen. Als erster nahm sich Crémieux, damals Vizepräsident des Pariser Zentralkonsistoriums, der Sache an. Er sprach bei dem Ministerpräsidenten Thiers vor und machte ihn auf die Handlungsweise des Konsuls Ratti-Menton aufmerksam, erhielt jedoch den Bescheid, daß der Regierung der Zwischenfall offiziell noch nicht bekannt sei. Hierauf wandte sich Crémieux unmittelbar an Louis Philippe, um indessen wieder die ausweichende Antwort zu erhalten, daß der König bereit sei, den Verfolgten seinen Schutz angedeihen zu lassen, falls ihre Unschuld erwiesen werden würde. In Wirklichkeit widerstrebte es aber der französischen Regierung, sich der Damascener Juden anzunehmen, da sie nicht gewillt war, ihren eigenen Vertrauensmann zu desavouieren und ihrem Bundesgenossen Mehemed Ali, in dessen Namen der Gouverneur von Damaskus seine Amtsfunktionen ausübte, Schwierigkeiten zu bereiten. Ein ganz anderes Verhalten zeigte die englische Regierung. Von einer jüdischen Abordnung über die Vorgänge in Damaskus und auf Rhodos in Kenntnis gesetzt, wies der Außenminister Lord Palmerston den englischen Gesandten in Konstantinopel sowie den Konsul in Alexandrien an, zum Schutze der Juden wirksame Maßnahmen zu ergreifen. Ähnlich lauteten die Instruk-

tionen, die Fürst Metternich den in der Türkei wirkenden Beamten des österreichischen Außenministeriums erteilte. Auf den Rat des österreichischen Konsuls in Alexandrien hin unterbreitete die dortige jüdische Gemeinde Mehemed Ali eine in eindringlichem Tone gehaltene Petition, die mit den Worten schloß: „Wir bitten nicht um Mitleid mit unseren Glaubensgenossen, wir appellieren an die Gerechtigkeit!" Daraufhin versprach Mehemed Ali, ein aus den Konsuln Englands, Österreichs, Rußlands und Preußens bestehendes Sondergericht mit der Untersuchung der ganzen Angelegenheit zu betrauen, und schrieb zugleich dem Gouverneur von Damaskus Scherif Pascha vor, die willkürlichen Verhaftungen und die Anwendung der Tortur einzustellen. Da nun die angeordnete Untersuchung die Geheimnisse der katholischen Inquisition von Damaskus ans Tageslicht zu bringen drohte, suchten die französischen diplomatischen Vertreter das eingeleitete Verfahren nach Kräften zu hemmen, und der damals mit den Klerikalen liebäugelnde Thiers hatte gegen diese Taktik nichts einzuwenden. Als das jüdische Mitglied der Deputiertenkammer Fould von Thiers Aufschluß darüber verlangte, wie es kommen konnte, daß ein Vertreter Frankreichs, des Landes der Gleichheit und Freiheit, in Damaskus die Anwendung der Folter duldete und „die Henkersknechte des Pascha unterstützte", zögerte Thiers nicht, den niederträchtigen Ratti-Menton in Schutz zu nehmen, und verhinderte die Abstimmung über die von dem Interpellanten eingebrachte Resolution (2. Juni 1840). „Frankreich ist gegen uns!" rief Crémieux voll Verzweiflung aus. Es blieb nichts anderes übrig, als den Schwerpunkt der Kampagne nach England zu verlegen.

In London trat zur Verteidigung der Juden ein ganzes Heer in Front. Bereits am 22. Juni forderte Robert Peel das Unterhaus auf, zu der Affäre von Damaskus Stellung zu nehmen, wobei er darauf hinwies, daß die Kundgebung des Parlaments „die Erreichung des erhabenen Zieles der Gerechtigkeit und Menschlichkeit erleichtern" könne. Hierauf gab Lord Palmerston die Erklärung ab, daß die Regierung schon von sich aus den Generalkonsul in Alexandrien beauftragt habe, bei Mehemed Ali keinen Zweifel darüber zu lassen, „welchen Eindruck die barbarischen Untaten in Europa hervorrufen müssen". Überdies veranstalteten die angesehensten Kreise von London anläßlich der in Damaskus verübten Schandtaten unter dem Vorsitz des Lord-Mayor eine imposante Protestversammlung (3. Juli). Parla-

mentsmitglieder, Vertreter der Geistlichkeit und anderer Stände bestiegen die Rednertribüne, um nachdrücklich Verwahrung gegen die Erniedrigung und die Peinigung des Volkes einzulegen, „das durch die heiligsten und wertvollsten Güter der Religion mit der ganzen Welt verbunden" sei. Die einstimmig angenommene Entschließung lautete: „Die Versammlung spricht ihr tiefstes Bedauern darüber aus, daß in dem Jahrhundert der Aufklärung gegen unsere jüdischen Brüder Verfolgungen angezettelt werden konnten, die auf Unwissenheit zurückgehen und von der Heuchelei entfacht sind"[1]).

Schon vor dieser Versammlung traten die jüdischen Notabeln von London zu einer Sitzung zusammen, zu der auch Crémieux aus Paris eingetroffen war, und faßten den Beschluß, eine von Montefiore und Crémieux geführte Delegation nach dem Orient zu entsenden, die zugunsten der Damascener Juden an Ort und Stelle intervenieren sollte (23. Juni). Als sich die jüdischen Delegierten auf den Weg machten, war der französische Einfluß im Orient bereits im Schwinden begriffen, da sich Frankreich einer Koalition von vier Mächten: England, Österreich, Rußland und Preußen gegenüber sah, die sich dahin geeinigt hatten, die Rückgabe Syriens an den türkischen Sultan durchzusetzen. Anfang August in Ägypten angelangt, ließen sich die jüdischen Gesandten in Kairo bei Mehemed Ali einführen und bewogen ihn, von allen europäischen Konsuln mit Ausnahme des französischen unterstützt, den Behörden von Damaskus die Weisung zu geben, die des Ritualmords angeklagten Juden samt und sonders auf freien Fuß zu setzen (28. August). Wie von dem der Delegation angehörenden Orientalisten Salomon Munk festgestellt wurde, verfügte indessen der arabisch abgefaßte Befehl unter Bezugnahme auf die Fürsprache des Crémieux und Montefiore heimtückischerweise die „Begnadigung" der Damascener Juden, als wären sie überführte Verbrecher. Crémieux erwirkte nun, daß das Wort „Begnadigung" durch „Befreiung" ersetzt wurde. Nunmehr war der Gouverneur von Damaskus Scherif Pascha genötigt, seine Beute fahren zu lassen, und am 6. September erlangten sieben noch am Leben gebliebene Opfer der Damascener Inquisition die Freiheit wieder. Bald sollte der grausame Pascha selbst, hochverräterischer Umtriebe beschuldigt, nach Kairo übergeführt und

[1]) Eine ähnliche Protestversammlung fand im August 1840 auch in Philadelphia statt, mit dem Ergebnis, daß sich die Regierung der Vereinigten Staaten veranlaßt sah, gegen die Greuel von Damaskus energisch Einspruch zu erheben.

dort hingerichtet werden. Kurz darauf, im Oktober 1840, büßte Mehemed Ali seine Herrschaft über Syrien ein, das auf Beschluß der vier Koalitionsmächte an die Türkei zurückgegeben wurde.

Türkischer Sultan war damals der junge Abdul Medschid, ein verhältnismäßig liberaler Herrscher, der bald nach seiner Thronbesteigung (1839) das bekannte Manifest („Hatt-i-Scherif") über die Unantastbarkeit von Leben und Besitz der Nichtmohammedaner, darunter auch der Juden, hatte ergehen lassen. Da Abdul Medschid schon in der Affäre von Rhodos Sinn für Gerechtigkeit gezeigt hatte, beschlossen Montefiore und Crémieux, um das begonnene Werk zu vollenden, sich nach Konstantinopel zu begeben und um die Veröffentlichung eines Erlasses nachzusuchen, der die türkischen Juden auch in Zukunft vor der falschen Blutanklage schützen sollte. Der Sultan gab denn auch ihrer ihm unmittelbar vorgetragenen Bitte statt und unterzeichnete am 6. November einen Ferman, der den gegen die Juden erhobenen Vorwurf, daß sie „Menschenopfer" darbrächten, eine Anklage, die in Damaskus und auf Rhodos das Martyrium Unschuldiger zur Folge gehabt hatte, als gemeine Lüge brandmarkte. „Um der jüdischen Nation in Zukunft Qualen und Bedrückung zu ersparen", bestätigte der Sultan seinen früher ergangenen Erlaß, der den Juden neben Sicherheit von Leben und Besitz auch die Freiheit der Religionsübung gewährleistete.

Der Sturm von 1840, der Okzident wie Orient gleich tief aufgewühlt hatte, legte sich. Der Eindruck, den die Affäre von Damaskus auf das jüdische Selbstbewußtsein gemacht hatte, war aber überaus nachhaltig. In einer Zeit, da die dem Zauber der Assimilation verfallende westeuropäische Judenheit sich in Sondergruppen von Franzosen, Engländern, Deutschen mosaischer Konfession zersplitterte, trat plötzlich ein Ereignis ein, das die Judenheit auf dem ganzen Erdenrund in einer einheitlichen Gefühlsregung zusammenschloß und so die moralische Solidarität des zerstreuten Volkes offenkundig machte. Es zeigte sich, daß die den Juden in dem entlegensten Winkel der Diaspora, in Damaskus oder auf Rhodos, zugefügte Unbill auch von den Juden in London und Paris aufs schmerzlichste empfunden wurde und daß mithin ein jüdischer Organismus in der Welt lebendig war, dessen einzelne Glieder nicht allein durch religiöse Bande zusammengehalten waren. Diese Erkenntnis schuf die Voraussetzungen für die bald einsetzenden Versuche, die Weltjudenheit zunächst zwecks gegen-

seitiger materieller, kultureller und politischer Hilfeleistung und sodann im Namen der bewußt verfochtenen nationalen Idee zusammenzuschließen. Eine weitere Folge der Damaskus-Affäre war das besondere Interesse, das die unruhig gewordenen, aus dem Gleichgewicht geratenen abendländischen Juden fortan der in trostloser Stagnation verharrenden morgenländischen Judenheit entgegenbrachten. Schon im Jahre 1840 gingen Crémieux und sein gelehrter Reisegefährte Munk unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe an die Gründung moderner Elementarschulen für die jüdischen Kinder in Alexandrien und Kairo. Aber auch unter den orientalischen Juden selbst dämmerte die Erkenntnis des Nutzens europäischer Bildung auf, da sie ja ihre Rettung ihren gebildeten Brüdern aus dem Westen zu verdanken hatten. So ward in die den jüdischen Orient von der übrigen Welt Jahrhunderte hindurch trennende Mauer die erste Bresche gelegt.

Die Aufrollung der orientalischen Frage und die Damaskus-Affäre lösten in manchen Kreisen der europäischen Öffentlichkeit eine Strömung aus, die in der heutigen Ausdrucksweise als „zionistisch" oder „territorialistisch" bezeichnet werden könnte. Als nämlich offenbar wurde, daß Mehemed Ali in Syrien und Palästina auf einem verlorenen Posten stehe und daß eine Konferenz der Großmächte über das Los der beiden Provinzen zu bestimmen haben werde, tauchte die Frage auf, ob es nicht das richtigste wäre, das Heilige Land in einen von der Türkei und den christlichen Mächten gemeinsam verwalteten Staat umzuwandeln. Diese Frage bildete den Gegenstand lebhafter Unterhandlungen, die der Leiter der englischen auswärtigen Politik Lord Palmerston mit den Vertretern Frankreichs, Rußlands, Österreichs und Preußens pflog (Oktober 1840 bis März 1841). Frankreich war dafür, daß aus Jerusalem und seinem Bezirk ein autonomer christlicher Staat nach dem Vorbild des von den Kreuzfahrern gegründeten Königreichs Jerusalem gebildet werde; Rußland glaubte, daß dieses Projekt ebenso unrealisierbar sei wie etwa der Plan der Wiederaufrichtung der jüdischen Nation in ihrer alten Heimat, und schlug statt dessen vor, aus Palästina eine besondere türkische Provinz („Paschalik") zu machen, in der die griechisch-orthodoxe Geistlichkeit sich verschiedener Vorrechte erfreuen sollte; Preußen sprach sich wiederum für die Unterstellung der heiligen Stätten (Jerusalem, Bethlehem, Nazareth) unter ein Kondominium der christlichen Staaten aus; Österreich aber empfahl, Palästina, vorbehaltlich einer für die Christen einzuführenden

Sonderjurisdiktion, der türkischen Verwaltung zu überlassen. Dieser letzte Vorschlag, dem sich auch England anschloß, sollte bald tatsächlich durchgesetzt werden. Die Diplomaten, die es nur wenig Überwindung kostete, der Kreuzritterromantik zu entsagen, konnten umso weniger der national-jüdischen Romantik Rechnung tragen.

Gleichwohl gab es einzelne christliche Schwärmer, denen die damalige Konstellation für die Errichtung eines jüdischen Zentrums in Palästina durchaus günstig zu sein schien. Der englische Konsul in Syrien, Colonel *Churchill*, forderte Moses Montefiore und das jüdische „Deputiertenkomitee" in London in tiefempfundenen Briefen auf, eine Masseneinwanderung der Juden nach Palästina in die Wege zu leiten und eine kraftvolle Agitation zu entfalten, mit der Devise: Palästina ist die nationale Heimstätte des jüdischen Volkes (1841—1842). Die jüdischen Notabeln verhielten sich indessen dem Aufruf des christlichen Idealisten gegenüber kühl. Der „Board of Deputies" betonte, daß die Inangriffnahme von solchen Plänen außerhalb seines unmittelbaren Aufgabenkreises liege. Montefiore zeigte zwar Interesse für die Ansiedlung von Juden in Palästina, jedoch lediglich soweit ein bescheidenes Werk der Wohltätigkeit, nicht aber der Aufbau der Nation in Frage stand. Nur wenige begeisterungsfähige Männer hatten Sinn für diese in der Luft liegende Idee von der Wiedergeburt der jüdischen Nation. Aber auch sie ließen ihre Aufrufe, um nicht als Utopisten in Verruf zu kommen, anonym erscheinen. So der sich hinter den Anfangsbuchstaben C. L. K. verbergende Verfasser der 1840 in Berlin unter dem Titel „Neujudäa" erschienenen Flugschrift, in der die Juden aufgefordert wurden, in den damals noch überaus menschenarmen Staaten der Nordamerikanischen Union (Missouri, Michigan, Arkansas usw.) weitausgedehnte Landgebiete zu erwerben, dort autonome jüdische Staatswesen zu errichten und sich bei dem zu organisierenden Siedlungswerk die Kolonisationsmethoden der berühmten „Indischen Kompanien" zum Vorbild zu nehmen. Ein anderer anonymer Träumer veröffentlichte in der Leipziger jüdischen Wochenschrift „Orient" (Juni 1840) einen Aufruf, in dem die Juden in feurigen Worten ermahnt wurden, unverzüglich an die Errichtung eines nationalen Zentrums in Palästina zu schreiten, das sich für das Handelsvolk als „ein Land des Durchgangs" am meisten eigne. Auch die in Basel erscheinende christliche Zeitschrift „Morgenland" setzte sich mit Nachdruck für den Plan ein, Palästina der jüdischen Koloni-

sation zu erschließen. Die angesehensten jüdischen Schriftsteller in Deutschland (L. Philippson, Jost u. a.) sprachen sich indessen aufs entschiedenste gegen all diese Projekte aus, da sie ihrer Grundansicht widersprachen, daß die Juden keine Nation für sich bildeten und darum auch der nationalen Einigung nicht bedürften. So brachten es die assimilierten Führer der westeuropäischen Judenheit fertig, eine nationale Idee zu verleugnen, die selbst vielen judenfreundlichen Christen als durchaus berechtigt und naheliegend galt.

Das Zeitalter der zweiten Emanzipation

(1848—1881)

Erstes Kapitel

Die Emanzipation und ihre Durchführung in Deutschland

§ 34. Die Märzrevolution und die Proklamierung der Gleichberechtigung

Die Märztage des Jahres 1848 brachten den Völkern Westeuropas, die dreißig Jahre lang unter dem strengen Winter der Reaktion gelitten hatten, politisches Tauwetter, den „Völkerfrühling". Kaum war in dem Wetterwinkel der europäischen Politik, über dem von der Februarrevolution erschütterten Paris die Morgensonne aufgegangen, als schon überall in den deutschen Landen, in Österreich und Italien die brausenden Frühlingsgewässer aus den Ufern traten, um alle von der Metternichschen Reaktion errichteten Dämme zu durchbrechen und die Throne der Herrscher ins Wanken zu bringen. Die „Heilige Allianz" der gekrönten Häupter vermochte dem heiligen Bund der konzentrisch gegen die Tyrannei vorgehenden Völker nicht standzuhalten. Im Lärm der revolutionären Straßenkundgebungen oder von der Höhe der Barrikaden herab diktierte das mündig gewordene Volk seinen Willen und nötigte die angsterfüllten deutschen Fürsten, in feierlichen Manifesten die Einführung liberaler Verfassungen anzukündigen. Die in den „Märztagen" hell erstrahlende Sonne spendete auch den Juden ihre Wärme. Bisher Bürger niedrigsten Ranges, traten sie nun in die vordersten Reihen der Kämpfer für Freiheit und Gleichheit. Die passiven Opfer der Reaktion rangierten mit an erster Stelle unter den aktiven Opfern der Revolution. Unter den am 18. und 19. März in *Berlin* in den Straßenkämpfen der Revolutionäre gegen die königlichen Truppen gefallenen Bürgern stellte man fünf Juden fest, und recht beträchtlich war auch die Zahl der jüdischen Verwundeten. Am 22. März wurden die Gefallenen aller Konfessionen in

einer feierlichen Prozession gemeinsam zu Grabe getragen; an der Spitze des Leichenzuges schritt neben dem protestantischen und katholischen Geistlichen der jüdische Prediger Michael Sachs, der bei der Bestattung auch ein besonderes Trauergebet sprach. Das Blut war indessen nicht umsonst geflossen. Der König von Preußen Friedrich Wilhelm IV. wich vor der Todesverachtung der Freiheitskämpfer zurück und fügte sich den Forderungen des aufständischen Volkes: er gab Befehl, Berlin von den Truppen zu entblößen, ernannte ein liberales Ministerium und berief Volksvertreter zur Ausarbeitung einer neuen Verfassung.

Dem Umsturz in Preußen waren eine Reihe von Umwälzungen in anderen deutschen Einzelstaaten vorausgegangen. In den letzten Februartagen und in der ersten Hälfte des März kapitulierten vor dem mächtigen Ansturm der Freiheitsbewegung, zum größten Teil ohne Kampf, die Gebieter von Baden, Württemberg, Bayern, Sachsen, Hannover und Hessen. Da die Erhebung in diesen Ländern zumeist ohne Blutvergießen abgelaufen war, so hatten zwar die dortigen Juden keine Menschenleben als Opfer des Umsturzes zu beklagen, doch wurden sie auf eine andere Weise heimgesucht: die aufgepeitschten Leidenschaften des politisch unreifen Pöbels, deren Ausbruch gar mancher Revolution einen so düsteren Anstrich gibt, entluden sich hier und da in antijüdischen Ausschreitungen. In *Baden*, wo die revolutionäre Bewegung von schweren Agrarunruhen begleitet war, wurden die Juden als Angehörige einer angeblich privilegierten Schicht verfolgt. Während auf dem flachen Lande die aufrührerischen Bauern die Häuser der Juden gleichzeitig mit den Burgen der adligen Gutsbesitzer zerstörten, bekundeten die Kleinbürger in den Städten (in Mannheim, Heidelberg, Bruchsal und in einer Reihe kleinerer Orte) den jüdischen Einwohnern gegenüber die gleiche Feindseligkeit wie der verhaßten Beamtenschaft, indem sie in den Häusern der Juden die Fenster einschlugen und sich zum Teil auch an ihrem Hab und Gut vergriffen. In Heidelberg hatten es die Plünderer, von den Zunftschneidern angefeuert, namentlich auf die mit deren Werkstätten konkurrierenden jüdischen Konfektionshäuser abgesehen. Es kam so weit, daß eine Gruppe von in dem Städtchen Flehingen ansässigen Juden dem badischen Landtag ihre Bereitwilligkeit erklärte, auf die allzu kostspielige Gleichberechtigung ganz zu verzichten. Freilich steht dieser Fall völlig vereinzelt da. In *Bayern* wurde die Regierung von den größeren

jüdischen Gemeinden mit Petitionen um Gewährung der Gleichberechtigung geradezu bestürmt. Diese Rührigkeit kam indessen die Juden in den kleineren Städten und Dörfern teuer zu stehen; die ihnen feindlich gesinnte Menge rief ihnen drohend zu: „Staatsdienste wollt ihr haben? Tot geschlagen müßt ihr werden!" Auch in *Hamburg*, dem Wohnort des Vorkämpfers der Emanzipation Gabriel Riesser versäumten die Judenhasser es nicht, den Pöbel gegen die jüdische Bevölkerung aufzuhetzen, so daß es dort mehrfach zu Zusammenstößen kam. Die Nachrichten über die Fortschritte der Revolution in Berlin und Wien sowie die Ausschreibung der Wahlen zur Nationalversammlung nötigten indessen die Ritter der Reaktion zur Zurückhaltung. Sobald die Revolution in die Phase der Aufbauarbeit eingetreten war, nahmen die die Märzumwälzung begleitenden Exzesse ein Ende.

Am 18. Mai 1848 begann in Frankfurt am Main, dem vormaligen Sitz des Bundestages, des Parlaments der deutschen *Regierungen*, das Parlament des *Volkes* von Großdeutschland, die Nationalversammlung zu tagen. Der Versammlung der erlesensten Vertreter Deutschlands und Österreichs gehörten vier jüdische Mitglieder an: Riesser aus Hamburg, der Verleger Veit aus Berlin sowie Kuranda und Hartmann aus Wien. Riesser, der als Mitglied des in Frankfurt tagenden Vorparlaments schon bei der Vorbereitung und Einberufung der Nationalversammlung mitgewirkt hatte, zählte zu ihren anerkanntesten Führern und wurde später auch zu ihrem Vizepräsidenten gewählt. Der hochbegabte jüdische Publizist wurde nunmehr zu einem durch und durch deutschen Politiker, zum Mitbegründer einer neuen konstitutionellen Ordnung. Trotz seiner regen Teilnahme an dem Aufbau eines neuen Deutschland ließ Riesser aber auch die Interessen seiner jüdischen Volksgenossen, die ihm allerdings auf Grund des für seine ganze Generation bezeichnenden Vorurteils lediglich als Glaubensgenossen galten, nicht aus dem Auge. Zunächst vertrat Riesser die Ansicht, daß kein Grund vorliege, die Frage der Judenemanzipation aus der allgemeinen Verfassungsfrage der bürgerlichen Gleichheit auszusondern; nachdem jedoch der Versuch einer solchen Aussonderung von der Gegenpartei, den Widersachern der Emanzipation, unternommen worden war, war Riesser genötigt, unter den neuen Verhältnissen zu den alten Waffen zu greifen.

In der Sitzung vom 29. August stand die folgende Bestimmung des Verfassungsentwurfs zur Diskussion: „Durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt". Der Stuttgarter Deputierte Moritz Mohl beantragte nun hierzu einen Zusatz, der folgendermaßen lautete: „Die eigentümlichen Verhältnisse des israelitischen Volksstammes sind Gegenstand besonderer Gesetzgebung und können vom Reiche geordnet werden. Den israelitischen Angehörigen Deutschlands werden die aktiven und passiven Wahlrechte gewährleistet". Der Antragsteller begründete seinen Vorschlag mit den landläufigen Argumenten: die Juden gehörten der deutschen Nation nicht an, da sie einen Sonderstamm bildeten, dessen Angehörige die Verschwägerung mit den Deutschen geflissentlich mieden; es sei daher angezeigt, die Emanzipation der Juden so lange hinauszuschieben, bis unter ihnen ein neues Geschlecht von Bürgern mit einer echt deutschen Gesinnung erstehe. Riesser überhörte nicht die in diesen Worten mitschwingende Kampfansage der Reaktion. Er bestieg die Tribüne und hielt eine seiner berühmten Reden, die durch die Klarheit ihrer Beweisführung und die Wärme des aus ihnen sprechenden Gefühls stets eine unwiderstehliche Wirkung auf das Parlament ausübten. Die die Stimmung der deutsch-jüdischen Gebildetenkreise jener Zeit getreu widerspiegelnden Ausführungen mögen hier in ihren wesentlichsten Stücken im Wortlaut folgen:

„Ich nehme das Recht in Anspruch — sagte Riesser — vor Ihnen aufzutreten im Namen einer seit Jahrhunderten unterdrückten Klasse, der ich angehöre durch die Geburt und der ich — denn die persönliche religiöse Überzeugung gehört nicht hierher — ferner angehöre durch das Prinzip der Ehre, das es mich hat verschmähen lassen, durch einen Religionswechsel schnöde versagte Rechte zu erwerben. Der Vorredner hat seinen Antrag in eine Unwahrheit gefaßt. Er will nämlich den israelitischen *Volksstamm* durch Ausnahmegesetze von den für Alle gleichen Rechten ausgeschlossen haben. Sie haben nun durch einen feierlichen Beschluß den nicht deutsch redenden Volksstämmen, die in Deutschland leben, Gleichheit vor dem Gesetz, Gleichheit der Rechte, Gleichheit alles dessen, was den Deutschen Deutschland teuer macht, zugesichert. Sollen wir, Juden, es für unser Unglück erachten, daß wir deutsch reden? Soll die Geschichte von Ihnen sagen, daß Sie mächtige Volksstämme, die zerstörend in die Geschicke Deutschlands eingreifen könnten, die gewaffnet und gerüstet vor ihnen stehen [eine Anspielung auf die Unruhen in den von Slawen bewohnten Provinzen Preußens und Österreichs], durch Verleihung gleicher Rechte haben versöhnen wollen, daß Sie für die drohende Gewalt nur milde Worte hatten, einer schwachen Religionspartei dagegen, die in bürgerlicher Hinsicht nichts will als in Deutschland aufgehen, einer Klasse, die keine Nationalität haben will, die ihr von ihren Feinden aufgebürdet wird, die

deutsch denkt und fühlt, mit Mißhandlungen entgegentreten und zu ihrem Nachteil Ausnahmegesetze bestehen lassen? ... Der Vorredner will uns politische Rechte zuerkennen, aber diese Bewilligung gehört erst der neuesten Zeit an. Ich selbst habe unter den Verhältnissen der tiefsten Bedrückung gelebt und ich hätte bis vor kurzem in meiner Vaterstadt nicht das Amt eines Nachtwächters erhalten können. Ich darf es als ein Werk, ich möchte sagen, als ein Wunder des Rechts und der Freiheit betrachten, daß ich befugt bin, hier die hohe Sache der Gerechtigkeit und der Gleichheit zu verteidigen, ohne zum Christentum übergegangen zu sein. Ich glaube nicht, daß es möglich ist, gleiche Rechte zu geben für aktive und passive Wählbarkeit, für das hohe Werk der Gesetzgebung, solange noch die verletzendsten Ausnahmegesetze in niederen Sphären bestehen. Durch diese Ausnahmegesetze würde das höchste politische Recht geschändet werden, das Sie zum Gemeingut aller Deutschen machen wollen, ohne allen Unterschied der Konfession. Wenn aber nach der Ansicht des Vorredners der Unterschied des Rechts fortan nicht im Glauben, sondern in der Volkstümlichkeit ruhen soll, nun so geben Sie doch den Ort an, auf dem es möglich ist, sich diese [deutsche] Volkstümlichkeit anzueignen, ohne ein Religionsbekenntnis abzulegen. Wenn der Jude sagt: ‚Ich weiß nichts von einem besonderen [jüdischen] Volkstum', was für einen Weg wollen Sie ihm denn anweisen? Was haben diejenigen, welche dieses Traumgebilde der Nationalität seit vielen Jahren von sich wiesen, denn für ein Mittel, zum deutschen Volkstum überzugehen, als das, daß sie zum Christentum übergehen? . . . Ich kann zugeben, daß die Juden in der bisherigen Unterdrückung das Höchste, den vaterländischen Geist, noch nicht erreicht haben. Aber auch Deutschland hat es noch nicht erreicht. Die Juden werden immer begeistertere und patriotischere Anhänger Deutschlands unter einem gerechten Gesetze werden. Sie werden *mit* und *unter* den Deutschen Deutsche werden. Vertrauen Sie der Macht des Rechts, der Macht des einheitlichen Gesetzes und dem großen Schicksale Deutschlands! Glauben Sie nicht, daß sich Ausnahmegesetze machen lassen, ohne daß das ganze System der Freiheit einen verderblichen Riß erhalte, ohne daß der Keim des Verderbens in dasselbe gelegt würde. Es ist Ihnen vorgeschlagen, einen Teil des deutschen Volkes der Intoleranz, dem Haß als Opfer hinzuwerfen, das werden Sie aber nimmermehr tun, meine Herren!"

Von dem „Höchsten" Standpunkte, den der Redner ebenso wie seine ganze Generation einnahm, vom Standpunkte eines Juden aus gesehen, der sich einbildete, nicht nur Mitglied der deutschen Staatsbürgergemeinschaft, sondern auch der deutschen Nation zu sein, war die Argumentation Riessers gewiß beweiskräftig und unwiderlegbar. Gab er doch in seinen Ausführungen nur jene Grundauffassung wieder, die er mit so großem Geschick in seinen älteren publizistischen Artikeln verfochten hatte (oben, § 5). Im Banne der Ideen seiner Zeit, erkannte er nicht die Möglichkeit eines anderen, viel höheren Standpunktes: das Recht, die bürgerliche und politische Gleichheit auch für eine auf die Erhaltung ihrer kulturellen Autonomie bedachte und sich als Volk fühlende Judenheit zu beanspruchen. In den Flitterwochen der deutschen Freiheit trat eben in dem zum Schmied eines neuen, glücklicheren Deutschland gewordenen Riesser der Jude vor dem Deut-

schen gänzlich in den Hintergrund[1]). So wurde denn der Rede Riessers, die der Stimmung der liberal-patriotischen Mehrheit des Frankfurter Parlaments vollauf entsprach, stürmischer Beifall zuteil, und der Abgeordnete Mohl konnte mit seinem Zusatzantrag nicht durchdringen. Die im Frühjahr 1849 verkündeten „Grundrechte des deutschen Volkes", diese deutsche „Deklaration der Menschenrechte" gewährleistete den Bekennern aller Konfessionen uneingeschränkte Gleichberechtigung, die Freiheit des Gewissens, das Recht, sich zu religiösen Vereinen zusammenzuschließen sowie zivilrechtlich gültige Mischehen einzugehen. Infolge der politischen Gegensätze zwischen den wichtigsten deutschen Bundesstaaten konnte zwar die Deklaration der Frankfurter Nationalversammlung nicht Reichsgesetz werden und auch das durch das Ausscheiden vieler Abgeordneten zusammengeschmolzene Parlament selbst sollte ein tragisches Ende finden, indem es gleich nach dem Wiederaufleben der Reaktion durch die Macht der Bajonette auseinandergetrieben wurde (Juni 1849); nichtsdestoweniger blieben manche von der Revolution errungene „Grundrechte" in den einzelstaatlichen Verfassungen fest verankert.

In *Preußen* hatte der unter dem Eindruck der Märztage einberufene Vereinigte Landtag in aller Eile einen Verfassungsentwurf gutgeheißen (6. April 1848), der unter anderem die Bestimmung enthielt: „Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist vom religiösen Bekenntnisse unabhängig". Auch in der nach der Auflösung des Landtags von Mai bis November 1848 in Berlin tagenden konstituierenden Versammlung wurde gegen diese grundlegende Verfassungsbestimmung kein Einspruch erhoben. Unter den drei jüdischen Mitgliedern der Berliner Versammlung ragte besonders der schon erwähnte, der extremen Linken angehörende Publizist Johann Jacoby hervor (oben, § 5). Als der sich wieder fester im Sattel fühlende König Friedrich Wilhelm IV. das liberale Ministerium durch das reaktionäre Kabinett Brandenburg-Manteuffel ersetzte und Anstalten zur Auf-

[1]) Bekannt ist der Ausspruch, den er in seiner Begeisterung für die Idee der deutschen Einheit getan hat: „Bietet mir in der einen Hand die Emanzipation (der Juden), mit der anderen die Verwirklichung des schönen Traumes von der politischen Einheit Deutschlands, . . . ich würde ohne Bedenken die letztere wählen: denn ich habe die feste Überzeugung, daß in ihr auch jene enthalten ist". Das Schicksal bewahrte Riesser vor einer schweren Enttäuschung: schon anderthalb Jahrzehnte nach seinem 1863 erfolgten Tode sollte gerade das geeinte Deutschland zum Ursprungsort der so unheilvollen Seuche des „Antisemitismus" werden.

lösung der konstituierenden Versammlung traf, wurde Jacoby zum Mitglied jener Deputation gewählt, die den Auftrag hatte, dem König eine Protestadresse der Versammlung zu überbringen. Beim Empfang überflog der König das Schriftstück, sagte kein Wort, kehrte der Abordnung den Rücken zu und schickte sich an, den Audienzsaal zu verlassen. Da rief ihm Jacoby voll Empörung zu: „Das ist das Unglück der Könige, daß sie die Wahrheit nicht hören wollen!" Gleichwohl blieb auch in der vom König seinem Volke nach der Auflösung der konstituierenden Versammlung (5. Dezember 1848) verliehenen Verfassung das Grundprinzip der Gleichberechtigung ungeschmälert erhalten. Zum Danke für diese rein formelle Rückerstattung der ihnen geraubten elementarsten Menschenrechte glaubten sich die Juden verpflichtet, ihren preußischen Patriotismus zu bekunden. Als in der Provinz Posen unter den Polen eine separatistische Bewegung zum Ausbruch kam, weigerten sich die dortigen Juden entschieden, an der auf die Wiederaufrichtung Polens abzielenden Erhebung mitzuwirken, indem sie erklärten, daß sie „Preußen" seien und „kein Polentum wollen", eine Gesinnung, die ihnen von polnischer Seite grausame Verfolgungen zuzog. Und doch war Preußen von der Verwirklichung der auf dem Papier zugesicherten Gleichberechtigung noch sehr weit entfernt.

Formell war die verfassungsrechtlich garantierte Gleichberechtigung im Jahre 1848 fast in allen deutschen Einzelstaaten, selbst in so rückständigen wie *Sachsen* und *Mecklenburg*, in Kraft getreten. De jure hatte man auch in den „freien" Städten *Hamburg* und *Frankfurt* mit der jüdischen Sklaverei aufgeräumt. In Wirklichkeit konnten aber die Juden in der ersten Zeit nach der Revolution lediglich von dem parlamentarischen Wahlrecht Gebrauch machen, während die Abschaffung der verschiedenen von früher her für sie geltenden Rechtsbeschränkungen erst auf dem ordentlichen Gesetzgebungswege erfolgen sollte. So kam es (ähnlich wie nach der Revolution von 1905 in Rußland), daß zu derselben Zeit, da jüdische Deputierte als vollberechtigte Parlamentsmitglieder tätig waren, der jüdischen Landesbevölkerung nach wie vor die unveräußerlichsten Bürgerrechte versagt blieben.

Am hartnäckigsten setzte sich für die Aufrechterhaltung der alten Ordnung *Bayern* ein, dessen Judenschaft ihrer zahlenmäßigen Stärke nach gleich nach der preußischen rangierte. In diesem Lande hatte

man es fertig gebracht, die Entrechtung der Juden selbst im Sturme der Revolution unangetastet zu erhalten. Die königliche Proklamation vom 6. März 1848, die angesichts der hochgehenden Wogen der Volkserhebung erlassen worden war und alle möglichen bürgerlichen Freiheiten verhieß, stellte den Juden lediglich eine „Verbesserung" ihrer Lage in Aussicht. Die Ankündigung der „Verbesserung" statt der erhofften „Gleichberechtigung" versetzte die bayerischen Juden in tiefste Bestürzung, der sie in einer Flut von an die neu zusammengetretene Deputiertenkammer gerichteten Petitionen beredten Ausdruck verliehen. Schon am 13. März wandte sich die jüdische Gemeinde von Bamberg an die Volksvertretung mit einer Adresse, in der es hieß, daß die von dem König verheißene „Verbesserung" „nicht alle Ungerechtigkeiten, unter welchen wir geseufzt haben", zu beseitigen vermöge und daß „nur vollkommene Gleichstellung der Juden mit den christlichen Einwohnern der Toleranz unserer aufschwungvollen Zeit" entsprechen würde; des weiteren sprachen die Petenten die Hoffnung aus, daß der Kammer in Bälde ein Gesetzentwurf über die uneingeschränkte Gleichberechtigung zugehen werde, und schlossen ihren Appell mit den Worten: „Nur keine halben Maßregeln!". Eine ausführlich begründete Petition ging der Deputiertenkammer auch von der altehrwürdigen jüdischen Gemeinde in Fürth zu (23. März). „Wird, was in vielen aufgeklärten Landen schon längst geschehen — so fragten die Bittsteller — was in Baden jetzt ins Werk gesetzt wird, was sich allerwärts sonst vorbereitet, was Preußens König erst vor wenigen Tagen durch einen Federzug bewilligt, in Bayern allein unterbleiben? . . . Ein konstitutioneller Minister hat vor kaum noch zwei Wochen in einer deutschen Abgeordnetenkammer ein Pressegesetz in der bündigen Fassung vorgelegt: Die Presse ist von nun an frei, die Zensur ist für immer aufgehoben. Eines ähnlichen, und keines viel wortreicheren Gesetzes bedarf es für die Ordnung unserer bürgerlichen Angelegenheiten; das neue Gesetz hat bloß zu sagen: Der vollständige Genuß aller bürgerlichen und politischen Rechte, gegen Übernahme aller bürgerlichen Pflichten und Lasten, ist vom religiösen Glaubensbekenntnisse der Staatsangehörigen fortan unabhängig; alle bisher desfalls bestandenen Ausnahmegesetze sind aufgehoben" . . . Die in diesen Tagen herrschende liberale Stimmung kam darin zum Ausdruck, daß auch die Magistrate der bedeutendsten bayerischen Städte (die von München, Bamberg, Nürnberg, Würzburg) in an den König und

die Volksvertretung gerichteten Adressen die jüdischen Wünsche befürworteten.

Alle Anstrengungen blieben indessen ergebnislos. Das Jahr 1848 bedeutete für die Judenschaft Bayerns, wie sich ein dortiger Chronist ausdrückt, wohl „ein Sturmjahr, aber nicht ein Frühlingsjahr". Die jüdische Frage kam in der Abgeordnetenkammer überhaupt nicht zur Verhandlung. Das von König Ludwig im Augenblick der Not gegebene Versprechen, die Lebensverhältnisse der Juden zu „verbessern", geriet umso leichter in Vergessenheit, als er inzwischen zugunsten seines Sohnes Maximilian II. abgedankt hatte, der an das erzwungene Gelöbnis nicht mehr gebunden war. Die Lage der jüdischen Bevölkerung, insbesondere auf dem Lande, hatte sich sogar verschlimmert, da die in den Märztagen hie und da von judenfeindlichen Ausschreitungen begleiteten Agrarunruhen noch immer kein Ende gefunden hatten, so daß zu der Rechtlosigkeit die Unsicherheit von Leben und Besitz hinzugekommen war. Der einzige Gewinn, den die bayerische Judenheit als einen Erfolg der Freiheitsära zu verzeichnen hatte, war die Tatsache, daß bei den Landtagswahlen des Jahres 1849 zwei Juden Abgeordnetenmandate erhielten. Der Hunger nach den Bürgerrechten konnte indessen durch den politischen Leckerbissen nicht gestillt werden, und das den Juden zuerkannte Wahlrecht ließ desto krasser die Schmach ihrer bürgerlichen Degradierung hervortreten.

§ 35. Die Gegenrevolution der fünfziger Jahre

Die Sturmflut der Freiheitsbewegung von 1848 war abgeflaut; das „Frühlingsjahr" galt nunmehr weit und breit als das „tolle Jahr". Die eingeschüchterten deutschen Fürsten kamen wieder zu sich und hatten nur das eine im Sinne: die ihrem „Feinde", dem Volke, konzedierten Freiheiten nach Möglichkeit einzuschränken, wenn nicht gar ganz aufzuheben. Die Partei der feudalen Junker erhob von neuem das Haupt, bereit, auf den ersten Ruf der fürstlichen Herren die „Kanaille", die Demokratie, niederzuwerfen. Bereits im Jahre 1849 zeichnete sich auf dem sich verdüsternden Hintergrunde der Freiheitsbewegung der Schatten der Gegenrevolution ab. Nachdem das Frankfurter Volksparlament auseinandergetrieben worden war und an seiner Stelle wieder der alte Bundestag, das Organ der verbündeten Regierungen, sich festgesetzt hatte, wurde die seinerzeit in Frankfurt

erfolgte Deklaration der „Grundrechte der deutschen Bürger" für null und nichtig erklärt (August 1851). So standen die fünfziger Jahre von Anfang an im Zeichen schwärzester Reaktion, deren Rachsucht nicht zuletzt die jüdische Bevölkerung zu spüren bekommen sollte, da die wiedererstarkte Bürokratie den Juden den ihnen aus den Siegen des Liberalismus erwachsenen Gewinn nicht gönnen wollte, wiewohl dieser zumeist nur auf dem Papier stand.

Was zunächst *Preußen* anlangt, so wurde man hier mit der liberalen Verfassung rasch fertig. Die absolutistische preußische Regierung begann mit der Abänderung des geltenden Wahlgesetzes, an dessen Statt das auf dem Prinzip des Zensus aufgebaute Dreiklassenwahlsystem eingeführt wurde (1849), das lange Zeit hindurch den Konservativen bzw. den „Gemäßigten" im Landtag das Übergewicht sicherte und zugleich die Chancen jüdischer Wahlkandidaten stark verringerte. In beiden Kammern des Landtags wurde das längst verstummte Gerede vom „christlichen Staate" aufs neue vernehmbar. Das Herrenhaus regte an, in die Verfassung eine Bestimmung aufzunehmen, aus der hervorgehen solle, daß für alle staatlichen Institutionen die christliche Religion maßgebend sei, ein Vorschlag, für den sich insbesondere der bekannte Theoretiker des Konservativismus, der getaufte Jude Professor Stahl (oben, § 15), einsetzte. Die Anregung fand im Abgeordnetenhause bei der zum Ministerium Manteuffel haltenden Rechten lebhaften Anklang. So wurde denn in die „revidierte" Verfassung vom 31. Januar 1850 als Artikel 14 der folgende Grundsatz eingefügt: „Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der im Artikel 12 gewährleisteten Religionsfreiheit, zu Grunde gelegt". Ungeachtet der ausdrücklichen Bezugnahme auf den Artikel 12 bezweckten die Urheber des Zusatzes, wie sich bald zeigte, gerade die Durchlöcherung des liberalen Verfassungsprinzips, demzufolge „der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnis unabhängig" sein sollte. So erklärte der Justizminister auf Grund des Artikels 14, daß Juden kein richterliches Amt bekleiden dürften, da es nicht angängig sei, daß sie den Prozeßbeteiligten den christlichen Eid abnehmen; obendrein ließ man auf ministerielle Verfügung juristisch vorgebildete Juden nicht zur Staatsprüfung zu, wodurch ihnen auch der Zutritt zur Rechtsanwaltschaft unmöglich gemacht wurde. Das Unter-

richtsministerium wiederum sprach den Juden unter Hinweis auf den christlich-konfessionellen Charakter der Staatsschule die Berechtigung ab, an den höheren und sogar an den Volksschulen als Lehrer tätig zu sein. Nur in ganz seltenen Ausnahmefällen ließ man sich herbei, von diesen Verwaltungsmaximen abzuweichen.

Im Jahre 1851 traf die preußische Regierung die grundsätzliche Entscheidung, „daß den Bekennern der jüdischen Religion (dem Wortlaut der Verfassung gemäß) zwar nicht verschränkt werden könne, sich die Qualifikation zu Staatsämtern jeder Art zu erwerben, daß aber die Erlangung dieser Qualifikation noch kein Recht auf Verleihung eines bestimmten Staatsamtes begründe, vielmehr der Beurteilung des betreffenden Departementschefs vorbehalten bleiben müsse, ob der Bewerber, ganz abgesehen von seinem religiösen Bekenntnisse, sich seiner Persönlichkeit und seinen Fähigkeiten nach für dieses Amt eigne". Die Praxis lehrte jedoch, daß schon allein die „Persönlichkeit" des Juden, über welche Fähigkeiten er sonst auch verfügen mochte, für diejenigen, in deren Ermessen die Zulassung zum Staatsdienst gestellt war, von vornherein indiskutabel war. Die Regierung stand sogar nicht an, die Juden aus den von den Munizipalitäten und den Grundbesitzern beschickten Kreistagen auszuschließen, und zwar mit der Begründung, das der jüdischen Bevölkerung von der Verfassung verliehene Wahlrecht beziehe sich lediglich auf die neu geschaffenen, nicht aber auf die schon früher bestehenden Vertretungskörperschaften. In der gehässigen Absicht, die Juden niederzuhalten, trug man eben keine Bedenken, die Grundgesetze in gewissenlosester Weise zu verdrehen. Als im Jahre 1852 im reaktionären Herrenhaus der Antrag gestellt wurde, in den die Gleichberechtigung gewährleistenden Artikel 12 der Verfassung eine Klausel aufzunehmen, daß für den Zutritt zum Parlament sowie zum Staatsdienst die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche unerläßliche Vorbedingung sei, gab denn auch die Regierung die Erklärung ab, daß eine solche Verfassungsänderung umso weniger dringlich erscheine, als die Juden ohnehin „im Verwaltungswege" von den Staatsämtern ferngehalten würden. Wozu hätte auch das erzreaktionäre Ministerium Manteuffel zu einer immerhin kompromittierenden *Revision* der Verfassung die Hand bieten sollen, da es sich in der Lage sah, das geltende Gesetz durch Rechtsverdrehung und entsprechende Verwaltungspraktiken zu einem toten Buchstaben zu machen?

Die Reaktionäre im preußischen Parlament ließen sich aber nicht beschwichtigen. Als die Wahlen von 1856 im Abgeordnetenhause eine Verstärkung der Partei der Großagrarier und Klerikalen mit sich gebracht hatten, erkühnte sich einer der Führer dieser Partei, der Abgeordnete Wagener, die gänzliche Aufhebung des Artikels 12 der Verfassung zu beantragen, mit der Begründung, daß eine den Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte von der Konfession unabhängig machende Verfassungsbestimmung sich wohl für einen religionslosen Staat, jedoch nicht für eine fromme christliche Monarchie wie die preußische gezieme. Der Antrag wurde zur Prüfung an einen Ausschuß überwiesen. Der dreiste Vorstoß der Reaktion, die darauf ausging, alle Errungenschaften des Jahres 1848, selbst die nur formell garantierten, zunichte zu machen, löste in der Judenheit Preußens tiefste Empörung aus. In den jüdischen Gemeinden wurde die Parole ausgegeben, das Abgeordnetenhaus über die Stimmung der jüdischen Bevölkerung nicht im Zweifel zu lassen. Der Urheber dieser Bewegung war Ludwig Philippson, der Herausgeber der „Allgemeinen Zeitung des Judentums". Im Laufe von zwei Wochen gingen dem Landtag von den jüdischen Gemeinden rund dreihundert Petitionen zu, die allesamt in einem geharnischten Protest gegen den Anschlag auf das Fundament des Verfassungsstaates, die Gleichberechtigung seiner Bürger, ausklangen. Der Proteststurm wirkte auf Wagener und seine Gesinnungsgenossen bis zu einem gewissen Grade ernüchternd: sie erklärten in der Kommission, daß sie mit ihrem Vorschlag die Beschränkung lediglich der politischen, nicht aber der bürgerlichen Rechte der Juden bezweckten. Dementsprechend war auch der von der Kommission erstattete Bericht. Die Verhandlungen im Abgeordnetenhaus (März 1856) ergaben indessen, daß der Antrag selbst in seiner gemilderten Form für die Majorität nicht akzeptabel war. Sogar die Konservativen sprachen die Befürchtung aus, daß „die Aufhebung des Artikels 12 eine bedrohliche Aufregung veranlassen würde, wie die vielen Eingaben von Judenschaften ergeben". Die Petitionen hatten offenbar ihre Wirkung nicht verfehlt, und so wurde der schändliche Antrag mit überwältigender Mehrheit gegen die dreißig Stimmen der äußersten Rechten abgelehnt. Allerdings hatte das durch den Minister Westphalen vertretene Kabinett der Abstimmung die zynische Versicherung vorausgeschickt, daß es „eine zu weit greifende, den christlichen Charakter des Staates verletzende Anwendung des Artikels 12 nicht Platz greifen

lassen werde, namentlich nicht eine solche Auslegung, welche die Zulassung von Nichtchristen und von Anhängern irreligiöser Sekten zu richterlichen, obrigkeitlichen und anderen Ämtern statuieren würde".

Viel unauffälliger verlief die Liquidation der Freiheitsära in *Bayern*. Zu der Zeit, als in Preußen bereits die Reaktion eingesetzt hatte, war in Bayern die Emanzipation noch nicht einmal Gesetz geworden. Der vom König den Juden verheißenen „Verbesserung" eingedenk, veranlaßte zwar die Regierung die Abgeordnetenkammer des Landtags im Dezember 1849 zu einer Beratung über die jüdische Frage. Nach lebhaften Erörterungen sprach sich jedoch die Kammer grundsätzlich dahin aus, daß die Gleichstellung der Juden mit den übrigen Bürgern nur schrittweise durchzuführen sei, und regte fürs erste eine Revision der die Freizügigkeit beschränkenden „Matrikel"-Vorschriften (oben, § 7) an. Allein auch diese bescheidene Anregung löste in den reaktionären Kreisen Beunruhigung aus. Die Geistlichkeit leitete einen Feldzug gegen die angekündigte Gleichberechtigung der Juden ein, und in kürzester Zeit gingen dem Oberhaus, an das die Frage überwiesen worden war, von den Torwächtern der alten Ordnung Hunderte von Protesteingaben zu. Unter dem Drucke der aufgehetzten öffentlichen Meinung lehnte nun die Erste Kammer die Emanzipation ab (16. Februar 1850). „Nicht die Juden, nein, die Christen sind noch nicht reif für die volle Emanzipation", erklärte, seine katholischen Kollegen unterstützend, der Präsident des protestantischen Oberkonsistoriums. Nunmehr waren es die Juden, die Protest erhoben. Der Vorstand der Gemeinde von Regensburg wandte sich an die gesamte bayerische Judenheit mit einem Aufruf, gegen den Beschluß, „welcher selbst dem dunkelsten Jahrhunderte Schmach bereitet haben würde", Verwahrung einzulegen und allenthalben Ausschüsse einzusetzen, die an den König sowie an „die Volkskammer (das Abgeordnetenhaus), deren Majorität (im Gegensatz zu der der Ersten Kammer) allein als die Stimme des bayerischen Volkes" angesehen werden könne, entsprechende Eingaben richten sollten. Nur wenige Gemeinden leisteten indessen der Aufforderung Folge. Die Judenschaft der Hauptstadt München fand allerdings den Mut, Maximilian II. in einer Petition an die „Hoffnungen" zu erinnern, die in der jüdischen Bevölkerung „durch den Aufschwung der Ideen und die Versprechungen vom Throne bestärkt" worden seien (Dezember 1850), doch mußte in dieser Zeit jede Anspielung auf einen „Aufschwung der

Ideen" die Machthaber nur verstimmen. Kurz darauf (1851) brachte denn auch die Regierung im Einvernehmen mit den gefügigen Kammern eine „Regelung" der Lage der bayerischen Juden zuwege, bei der sogar das schändliche, auf eine „Verminderung" der jüdischen Bevölkerung abzielende Gesetz von 1813 nebst der die Freizügigkeit der Juden in Stadt und Land beengenden „Matrikel"-Ordnung (Band VIII, § 32) unangetastet blieb. Der Hoffnung beraubt, in ihrer Heimat als Vollbürger anerkannt zu werden, griffen viele Juden zum Wanderstab, und mit neuer Stärke setzte die seit dem verheißungsvollen März kaum noch merkbar gewesene *Emigration* nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika ein. Die im Lande Zurückgebliebenen mußten sich aber damit abfinden, daß die Revolution von 1848, die der jüdischen Bevölkerung das parlamentarische Wahlrecht beschert, ihr nicht einmal die Freizügigkeit gebracht hatte. Die niedergedrückten Gemeinden änderten nun ihre Taktik: statt „volle Gleichstellung" zu beanspruchen, baten sie nur noch um die Beseitigung der „polizeilichen Beschränkungen". Dieselbe Gemeinde von Fürth, die im Jahre 1848 „halbe Maßregeln" stolz zurückgewiesen und die vorbehaltlose Emanzipation gefordert hatte, ließ sich im Jahre 1859 in einer von ihr eingereichten Petition folgendermaßen vernehmen: „Wir möchten uns nicht der weitgehenden Hoffnung einer völligen Gleichstellung hingeben, doch steht zu erwarten, daß sich die Kammer während dieser Session mit der Hinwegräumung des schmachvollen Matrikelwesens beschäftigen werde". Aber auch diese schüchtern vorgebrachten Erwartungen sollten sich erst nach dem Abflauen der Reaktion erfüllen.

Der Judenhaß der Reaktion zeigte in jedem deutschen Einzelstaat ein anderes Gesicht. In *Sachsen* vermochte sich selbst die alle Freiheitsregungen rücksichtslos unterdrückende Regierung nicht dazu zu entschließen, die Juden erneut der vormärzlichen Entrechtung preiszugeben; da aber die christliche Kaufmannschaft von Dresden und Leipzig in ihren Petitionen auf die Schmälerung der von den Juden errungenen Rechte drang, sah sich der Landtag nach einer lebhaften Aussprache genötigt, dieser Forderung nachzukommen (1852). In *Mecklenburg-Schwerin* hingegen war es seit dem Abschluß der vorhergehenden Epoche zu einem Rollentausch gekommen: während die Regierung gegen die Juden Front machte, setzte sich nunmehr die Öffentlichkeit für die Verfolgten ein. Die gegen alle Errungenschaften

der Revolution wütende großherzogliche Regierung hatte nämlich für die jüdische Bevölkerung das alte „Schutz"-Regime wiederhergestellt und ihr eine Reihe unveräußerlicher Bürgerrechte entzogen. Im Januar 1855 setzte der Innenminister Bülow die Magistrate durch Runderlaß in Kenntnis, daß die Juden von nun ab in den Stand vor 1848 zurückversetzt seien und daß es ihnen mithin untersagt sei, ohne ein von der Regierung speziell verliehenes „Privileg" unbewegliche Güter zu erwerben sowie irgendeinem Gewerbe nachzugehen. Der Magistrat von Güstrow erkühnte sich jedoch, dem Runderlaß entgegenzutreten. In einer an den Minister gerichteten „Vorstellung" erklärten die Stadtväter, daß es der Gerechtigkeit zuwiderlaufe, einer Bürgergruppe ihr einmal verliehene Rechte wieder zu entziehen, umsomehr als die Juden für den Handelsverkehr des Landes überaus förderlich seien: „Der Jude regt die Tätigkeit seiner christlichen Mitbürger an und nötigt sie, es ihm gleich zu tun; die Stadt aber bedarf, wenn sie im Binnenhandel wachsen soll, der Mitwirkung der Juden"; allenfalls könnte, wie das Protestschreiben ferner betonte, die den Juden in den Revolutionsjahren zuerkannte Gleichberechtigung lediglich auf dem Wege der Gesetzgebung, nicht aber durch ministerielle Verordnung aufgehoben werden. Als das Ministerium den Einspruch mit einem den früher ergangenen Runderlaß bestätigenden Bescheid beantwortete, machte der oppositionelle Magistrat eine zweite Eingabe (vom 14. April), die in noch viel entschiedenerem Tone gehalten war: „Die Idee der Kammerknechtschaft — hieß es da — ist dem Volksbewußtsein gänzlich entschwunden, und sie wird sich niemals durch erneuten Druck gegen die Juden wieder hervorrufen lassen . . . Es wird unmöglich sein, die Juden auf den Standpunkt, den sie vor noch hundert Jahren eingenommen, zu reduzieren, nachdem sie sich den Staatseinrichtungen, den Wissenschaften und Künsten angeschlossen und aus ihnen Männer hervorgegangen, die das Vaterland verehrt und deren Namen wahrscheinlich für alle Dauer der gegenwärtigen Kultur unvergeßlich bleiben werden". Der recht durchsichtige Hinweis auf Männer wie Mendelssohn und Riesser, Heine und Börne dürfte jedoch die Verfechter des Rückschritts höchst unangenehm berührt haben, und so blieb die Kluft zwischen den Praktiken der mecklenburgischen Machthaber und dem Rechtsbewußtsein der besten Vertreter der deutschen Öffentlichkeit unüberbrückbar.

Die Seuche der Reaktion machte auch vor den Grenzen solcher

deutschen Einzelstaaten nicht halt, die vor den Märzereignissen der „liberalen Gruppe" (oben, § 9) angehört hatten. So oktroyierte der deutsche Bundestag dem Volke von *Kurhessen,* wo die Juden bereits 1813 emanzipiert worden waren, eine „provisorische Verfassung", die den Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte von der Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession abhängig machte (1852). Auf Grund dieser Bestimmung entzog das reaktionäre, unter Ausschaltung der Volksvertretung regierende Ministerium Hassenpflug den Juden ihre altverbrieften Rechte. In *Baden* blieb neben dem in der Verfassung verankerten Prinzip der Gleichberechtigung das alte Gesetz in Kraft, wonach sich Juden in bestimmten Städten (Konstanz, Freiburg, Baden-Baden) ohne Genehmigung des zuständigen Magistrats nicht niederlassen durften. Eine solche Genehmigung war aber überaus schwer zu erlangen, und noch im Jahre 1861 standen die Stadtbehörden von Baden-Baden nicht an, selbst dem von der Regierung empfohlenen Baron Rothschild die Aufnahme in die dortige Bürgerschaft zu verweigern.

§ 36. Die Einigung Deutschlands und der Weg zur endgültigen Emanzipation

Zu Beginn der sechziger Jahre machten sich im politischen Leben Deutschlands die Anzeichen eines Umschwungs bemerkbar. Der Elan der Gegenrevolution war erschöpft und der Liberalismus hatte sich mittlerweile von den erlittenen Schlägen wieder erholt. Es wurde immer klarer, daß die Völker nicht niederzuringen seien und daß die Regierungen früher oder später gezwungen sein würden, die 1848 ausgestellten Wechsel einzulösen. Um diese Zeit kam es in *Preußen* zu einem Thronwechsel. Infolge eines Gehirnleidens Friedrich Wilhelms IV. übernahm sein Bruder Wilhelm zunächst die Regentschaft (1858), um im Jahre 1861 auch formell den Thron zu besteigen. Obwohl in erster Linie Soldat und ein ausgesprochener Feind liberaler Ideen, war der neue König Wilhelm I. nichtsdestoweniger der kirchlichen Romantik seines Vorgängers durchaus abhold: ohne ein Freund der Verfassung zu sein, fand er sich mit ihr als mit einer vollendeten Tatsache ab. Die Ersetzung des volksfeindlichen Ministeriums Manteuffel durch ein mehr konstitutionell gesinntes, ferner der 1859 von den Liberalen bei den Landtagswahlen errungene Sieg kün-

digten das Abklingen der Reaktion an. Dem neu gewählten Abgeordnetenhaus gehörten auch zwei jüdische Mitglieder an. Die in der allgemeinen Lage eingetretene Wendung gab den Wortführern der preußischen Judenheit das Zeichen zur Wiederaufnahme des Kampfes ums Recht. Auch diesmal war es L. Philippson, der die Sache in die Hand nahm: auf die von ihm ausgegebene Parole hin wandten sich 226 jüdische Gemeinden bald nach dem Zusammentritt des neuen Abgeordnetenhauses an dieses mit Petitionen, in denen sie auf Durchführung der Gleichberechtigung drängten.

Eine der eingereichten Petitionen, die im Namen der Juden der Provinz Westfalen von dem dortigen Hauptrabbiner Abraham Sutro aus Münster unterzeichnet war und unter Berufung auf den Wortlaut der Verfassung mit besonderem Nachdruck die Zulassung der Juden zum Staatsdienst forderte, löste in der Kammer stürmische, sich über zwei Sitzungen hinziehende Debatten aus (25.—26. April 1860). Der Petitionsausschuß schlug nämlich dem Hause vor, die Bittschrift an das Ministerium „zur Kenntnisnahme" weiterzuleiten, wobei die für diesen Antrag eintretenden Liberalen von der Regierung zugleich Aufklärung darüber verlangten, aus welchen Gründen sie die Juden von den Staatsämtern fernhielte. Der Justizminister Simons verwies nun zur Rechtfertigung des von ihm vertretenen Ressorts darauf, daß ein jüdischer Richter unmöglich einen Eid „im Namen Jesu Christi" abnehmen könne, und teilte ferner mit, daß von den siebzig bis achtzig jüdischen Anwärtern auf richterliche Ämter vier in die Rechtsanwaltschaft aufgenommen worden seien, während sieben weitere die Taufe genommen hätten, so daß die Zahl der unbefriedigten „Aspiranten" immer geringer werde. Den Ausführungen des Ministers trat mit beißender Ironie der Abgeordnete Fincke entgegen: „Bisher — sagte er — habe ich nur gewußt, daß die Taufe die Erbsünde abwasche, nicht aber die Nationalität. Und dennoch ist es unzweifelhafte Tatsache, daß die in Preußen geborenen ansässigen Juden sofort durch die Taufe zu vollberechtigten Preußen werden. Es ist also schon darum gewiß nicht wahr, daß die Juden in Preußen eine fremde Nationalität sind". Der Kultusminister Bethmann-Hollweg verwies seinerseits darauf, daß allen Lehranstalten in Deutschland, von der Grund- bis zur Hochschule, konfessionell-christlicher Charakter anhafte, weshalb dort für jüdische Lehrer kein Raum sei. Der judenfeindlich gesinnte Abgeordnete Blankenburg suchte wiederum durch Zitate aus dem Talmud

sowie durch Anführung von die Bedränger des Judentums verdammenden Gebeten den Beweis zu erbringen, daß sich die Juden nach Palästina sehnten, die Andersgläubigen haßten und darum lediglich nach dem Übertritt zum Christentum Anschluß an die deutsche Nation finden könnten. Der jüdische Deputierte Veit versäumte nicht, all diese Argumente gründlichst zu widerlegen, und erntete hierbei den lebhaften Beifall der Liberalen, die außer ihm eine Reihe anderer eindrucksvoller Redner zur Verteidigung der Gleichberechtigung vorschickten. Nach zweitägigen Debatten erteilte schließlich das Abgeordnetenhaus mit einer Majorität von 169 Stimmen gegen 110 dem erwähnten Vorschlag des Petitionsausschusses seine Zustimmung.

Die Idee der Emanzipation hatte somit erneut den Vormarsch angetreten. Die Regierung war genötigt, ihrem Übereifer bei der rabulistischen Auslegung der Verfassungsbestimmungen zu Ungunsten der jüdischen Bevölkerung einen Dämpfer aufzusetzen. Die preußischen Juden erlangten erneut das Recht, sich an den Kreisversammlungen zu beteiligen und in der Provinzialverwaltung als subalterne Beamte tätig zu sein. Überdies entschloß sich der neue Justizminister Bernuth, jüdischen Juristen untergeordnete Stellen in der Gerichtsverwaltung anzuvertrauen. Für eine kurze Zeit versuchte allerdings die Regierung erneut, einen scharfen Rechtskurs zu steuern: als König Wilhelm I. bei der Durchführung seiner Rüstungspläne im Abgeordnetenhause auf entschiedenen Widerstand stieß, sagte er dem Liberalismus die Fehde an und berief den bedeutendsten Führer des Junkertums, Bismarck, auf den Posten des Ministerpräsidenten (1862). In dem hierauf entbrennenden Kampfe gegen den Liberalismus, insbesondere gegen die neuentstandene „Fortschrittspartei", zu deren Führern der schon mehrfach erwähnte Johann Jacoby gehörte, zögerte nun die Regierung nicht, nebenbei auch die jüdische Gleichberechtigung mit Füßen zu treten. Wer weiß, welchen Ausgang dieser neue Kampf der Regierung gegen den Volkswillen genommen hätte, wenn die Machthaber nicht bald genötigt gewesen wären, mit ihrem Gegner Frieden zu schließen und sogar um seine Gunst zu werben. Rückte doch der blutige Konflikt zwischen Preußen und Österreich, die Folge des langjährigen Wettstreites dieser beiden Staaten um die Vorherrschaft im Deutschen Bunde, immer näher. Am Vorabend des Krieges an den Landesgrenzen konnte aber die Regierung Bismarcks nicht umhin, mit dem inneren Feinde, den Liberalen, einen Waffenstillstand abzuschlie-

ßen. Während des Krieges im Jahre 1866 kämpften jüdische Soldaten in den Reihen der beiden miteinander ringenden Armeen und schossen aufeinander um der politischen Interessen zweier Staaten willen, in denen man den Juden mit gleichem Eifer ihr gutes Recht verweigerte . . . Nachdem jedoch der Krieg mit dem Siege Preußens geendet hatte, setzte der Prozeß der Einigung Deutschlands ein, der die Lage der Juden indirekt mitbestimmen und die Durchführung ihrer Emanzipation näherbringen sollte.

Die erste Folge des Krieges war die Einbeziehung von mehreren ehedem selbständigen Staaten: Hannover, Kurhessen, Nassau, Schleswig-Holstein sowie der freien Reichsstadt Frankfurt am Main, in den preußischen Herrschaftsbereich. In den einverleibten Gebieten lebten Zehntausende von Juden[1]), die kraft der dort bis dahin geltenden Verfassungen in weitgehendem Maße emanzipiert waren, jedoch den Kampf um die Verwirklichung der ihnen zuerkannten Rechte noch nicht ausgefochten hatten. Dies veranlaßte die jüdischen Gemeinden in den alt- und neupreußischen Provinzen der Regierung und dem Abgeordnetenhaus in Erinnerung zu rufen, daß die in der Verfassung festgelegten Verpflichtungen noch immer der Erfüllung harrten. Noch waren die Ergebnisse des von jüdischer Seite eingeleiteten Schrittes nicht sichtbar geworden, als sich vor der großen Mehrheit der deutschen Judenheit ein viel weiterer Kampfplatz auftat: in dem neu erstandenen deutschen Bundesstaat.

Dem 1866 unter preußischer Hegemonie errichteten Norddeutschen Bund traten fast sämtliche nördlich vom Main liegenden deutschen Länder bei. Der im März 1867 in Berlin eröffnete konstituierende Reichstag des Bundes wies eine liberale Mehrheit auf, die auch vier Juden in ihren Reihen zählte. Unter den jüdischen Deputierten ragte durch glänzende staatsmännische Begabung namentlich *Eduard Lasker* (1829—1884) hervor, der zugleich Mitglied des preußischen Landtags war und sich von der Fortschrittspartei getrennt hatte, um sich den in der Frage der deutschen Einheit mit Bismarck zusammengehenden Nationalliberalen anzuschließen. Nach dem Zu-

[1]) Die Gesamtzahl der Juden in den neu erworbenen Provinzen belief sich auf etwa 60 000, im alten Preußen (nach der Zählung von 1862) auf rund 253 000, zusammen also auf rund 313 000. Gegen Ende dieser Epoche (1880) wies aber die jüdische Bevölkerung in Preußen bereits eine Stärke von nahezu 360 000 Seelen auf.

sammentritt des konstituierenden Reichstags suchten nun die 420 im Bereiche des neuen Bundesstaates bestehenden jüdischen Gemeinden bei der Volksvertretung in beredten Petitionen um die Gleichberechtigung nach. Am eindringlichsten appellierten an das Parlament „aus der Tiefe ihres Elends" die Juden des Großherzogtums *Mecklenburg-Schwerin*, die die dortigen Machthaber nach wie vor in den Fesseln der Sklaverei schmachten ließen. Die Geknechteten baten, daß „der geheiligte Grundsatz der bürgerlichen Gleichstellung in bezug auf die Mecklenburger jüdischen Glaubens, zu Ehren des deutschen Vaterlandes, zur Geltung komme und dem auf ihnen schwer lastenden Ausnahmezustand ein Ende mache". Am wärmsten traten für diese Petition im Reichstag die mecklenburgischen fortschrittlichen Abgeordneten *Wiggers* und *Prosch* ein, die darauf drangen, daß den Juden in allen dem Norddeutschen Bunde angehörenden Staaten die Verwirklichung der Gleichberechtigung durch die Bundesverfassung gewährleistet werde. Der Reichstag lehnte jedoch diese Forderung ab und schloß sich der Ansicht an, daß die Frage in den Kompetenzbereich der einzelnen Länder falle. Dieser Beschluß kam nicht zuletzt auf das Eingreifen Laskers hin zustande, dem die von Bismarck inaugurierte deutsche Einheit damals über die jüdische Freiheit ging: er gab nämlich die Erklärung ab, daß es den Juden selbst durchaus fernliege, vom Reichstag ein besonderes Schutzgesetz zu verlangen, und daß es jedenfalls nicht geraten sei, der jüdischen Bevölkerung zuliebe das Grundprinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten der einzelnen Bundesglieder zu durchbrechen. Um die von Lasker hinsichtlich der „Stimmung der Juden" gegebene Versicherung zu entkräften, betonten die Gemeinden von Mecklenburg in einer zweiten Eingabe (vom September), daß sie den Schutz ihrer Rechte einzig und allein von dem Bundesparlament erhoffen könnten. Da der Reichstag nicht geneigt war, die Verfassung durch einen besonderen „Judenartikel" zu belasten, kam er der erneut laut gewordenen Forderung in der Weise entgegen, daß er bei der Beratung über die Freizügigkeit im Bereiche des Bundes den folgenden Beschluß allgemeinen Inhalts faßte (im November 1867): „Keinem Bundesangehörigen darf um des Glaubensbekenntnisses willen oder wegen fehlender Landes- oder Gemeindeangehörigkeit der Aufenthalt, die Niederlassung, der Gewerbebetrieb oder der Erwerb von Grundeigentum verweigert werden".

Diese Bestimmung der Bundesverfassung war von besonderer Wich-

tigkeit für die Judenschaft der zwei Länder der Entrechtung, für die von Sachsen und Mecklenburg. Das im Norddeutschen Bunde gleich hinter Preußen rangierende Sachsen mußte sich fügen und räumte seiner Judenheit im Jahre 1868 uneingeschränkte Freizügigkeit und Gewerbefreiheit ein. Die Kaufleute von Dresden und Leipzig waren fortan genötigt, die ihnen lästige Konkurrenz der Juden, die man bis dahin im Namen des Patriotismus so leicht hatte eindämmen können, wohl oder übel zu dulden. Schwerer war der Widerstand Mecklenburgs zu brechen. Die dortige Regierung stand nicht an, den Juden auch nach der Beseitigung der für sie hinsichtlich der Freizügigkeit und des Immobilienerwerbes bestehenden Beschränkungen das Recht der Teilnahme an den Ausführungsorganen der kommunalen Selbstverwaltung streitig zu machen. Der unermüdliche Abgeordnete Wiggers machte nun dieses rechtswidrige Verhalten im Jahre 1868 zum Gegenstand einer Reichstagsinterpellation und forderte, daß der Norddeutsche Bund auch in Mecklenburg „die mittelalterlichen Zustände, die mit der Bundesverfassung unvereinbar sind", restlos beseitige. Im Anschluß daran beantragte Wiggers, daß „in dieser Session des Reichstags ein Gesetzentwurf vorgelegt werde, durch welchen alle noch bestehenden, aus den Verschiedenheiten des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen aufgehoben werden". In der darauffolgenden Aussprache führte der konservative Abgeordnete Graf Bassewitz vor allem das Prinzip der Nichteinmischung ins Treffen: „Jedem Staate — meinte er — muß das Recht unbenommen bleiben, einen christlichen Staat zu bilden, wie ich auch nicht zweifle, daß die Juden, falls dies gegenwärtig möglich, keinen Augenblick anstehen würden, einen jüdischen Staat mit allen seinen Eigentümlichkeiten einzurichten". Der polemische Ausfall des Grafen veranlaßte den bis dahin Stillschweigen bewahrenden Lasker zu der Gegenbemerkung, daß der den Juden vorgeworfene Hang zur Absonderung auf verleumderischer Erfindung beruhe. Dieser Trivialität schickte aber Lasker die folgende sonderbar anmutende Erklärung voraus: „Bei solchen Anträgen, die so nahe mich und meine Glaubensgenossen angehen, nehme ich grundsätzlich nicht das Wort, weil ich meine: es könnte scheinen, als ob ich gleichzeitig auch für meine Person spräche". So tief war das jüdische Selbstbewußtsein seit den Zeiten Riessers gesunken, daß dessen Nachfolger im Bereiche der Politik, aus Angst, „persönlicher" Befangenheit verdächtigt zu werden, „grundsätzlich" davon Abstand

nahm, sich im Parlament zur Judenfrage zu äußern, und die Verteidigung der jüdischen Sache christlichen Anwälten überließ, als handelte es sich um einen gegen seine Blutsverwandten angestrengten Strafprozeß! . . . Glücklicherweise wurden die Pflichten des Juden Lasker mit unübertrefflicher Gewissenhaftigkeit von dem Deutschen Wiggers erfüllt, und auch die Mehrheit des Reichstags war durchaus liberal gesinnt. Noch vor Abschluß der Session von 1868 nahm denn auch der Reichstag den von Wiggers gestellten Antrag an, und im darauffolgenden Jahre erhielt der vom Bundesrat gutgeheißene Beschluß die königliche Sanktion.

Das von Wilhelm I. am 3. Juli 1869 unterzeichnete und von Bismarck kontrasignierte Gesetz lautete: „Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein".

So bestätigte endlich das Parlament der vereinigten deutschen Staaten aufs neue jenes Grundgesetz, das zwei Jahrzehnte früher den deutschen Regierungen von der Märzrevolution abgetrotzt worden war. Während in den Jahren der Gegenrevolution jeder einzelne Landesvater sich noch für berechtigt hielt, die ihm gewaltsam abgerungene Verfassung dem Volke wieder zu entreißen, kam dies jetzt kaum noch in Betracht, da die feierliche Bestätigung der bürgerlichen Gleichheit mit Zustimmung des die Gesamtheit der Landesregierungen repräsentierenden Bundesrats erfolgt war. Der erste Staat, der dem Bundesgesetz nachkam, war das im Norddeutschen Bund führende Königreich Preußen, das sich ehedem der Zulassung von Juden zum Staatsdienst hartnäckig widersetzt hatte. Das preußische Justizministerium gewährte nunmehr den Juden nicht nur freien Zutritt zum Rechtsanwaltsstand, sondern machte ihnen, freilich nur in beschränktem Maße, auch die richterlichen Ämter zugänglich. Seit 1872 begann überdies das Unterrichtsministerium, jüdische Akademiker in Lehrämtern an Mittel- und Hochschulen zu bestätigen. Von der völligen Gleichberechtigung war man allerdings in Preußen noch immer weit entfernt. Auch die übrigen Länder gehorchten dem Bundesgesetz. Selbst das hartnäckige Mecklenburg, das gleich Sachsen einen Sprung

von der mittelalterlichen Knechtung der Juden zur Anerkennung ihres Vollbürgerrechts machen mußte, wagte nicht mehr zu widersprechen.

Unabhängig vom Norddeutschen Bunde blieben die süddeutschen Staaten: Bayern, Baden und Württemberg, die aber allmählich gleichfalls unter den Einfluß der liberalen Strömungen der sechziger Jahre gerieten. Nachdem in Bayern 1859 das liberale Ministerium Schenck ans Ruder gekommen war, nahm die dortige Judenheit von neuem den Kampf gegen die berüchtigten Matrikeln auf und zwang schließlich Regierung und Volksvertretung zur Kapitulation. Die von jüdischen Petitionen überfluteten Landtagskammern gaben fast einstimmig ihr Votum für die Aufhebung der bestehenden Matrikel-Ordnung ab, und am 10. November 1861 wurde diesem Beschluß durch die königliche Unterschrift Gesetzeskraft verliehen. In ihrer freudigen Erregung anläßlich der Befreiung von den die Freizügigkeit hemmenden Fesseln entsandte die Fürther Gemeinde an den König eine Abordnung mit einer von Begeisterung überschäumenden Dankadresse — dieselbe Gemeinde, die 1848 die Lösung der jüdischen Frage „durch einen Federzug" gefordert hatte . . . Die Erfüllung des Traumes vom Vollbürgerrecht erwartete man nach wie vor von einer besseren Zukunft. Diese sollte aber erst nach dem Deutsch-Französischen Kriege von 1870 anbrechen, nachdem die süddeutschen Staaten dem Deutschen Reiche beigetreten waren. — Zur gleichen Zeit wie in Bayern war der Kampf ums Recht in Baden zum Abschluß gelangt. Bis dahin hatten die badischen Juden, wie bereits flüchtig erwähnt, unter einer sie schwer bedrückenden rechtlichen Anomalie zu leiden: wiewohl durch die Verfassung als vollwertige „Staatsbürger" qualifiziert, waren sie der elementarsten Rechte der „Gemeindebürger" beraubt und durften sich daher in manchen Gegenden ohne Genehmigung der zuständigen Ortsbehörden nicht niederlassen. Im Jahre 1862 legte nun das liberale Ministerium Lamey dem Landtag einen Gesetzentwurf über die Aufhebung der letzten für die Juden noch geltenden Beschränkungen vor, der trotz der von den Judenfeinden eröffneten Petitionskampagne in beiden Kammern reibungslose (in der Zweiten Kammer sogar einstimmige) Annahme fand. In ähnlicher Weise fand die Gleichberechtigung der Juden auch in Württemberg die endgültige Sanktion (1864). So waren denn in den beiden letztgenannten Staaten im Augenblick ihres nach dem Kriege von 1870 erfolgten Anschlusses an das Deutsche Reich die Juden bereits emanzipiert.

Das geeinte Deutschland hatte den Juden die Freiheit gebracht, doch hatten auch die Juden ihrerseits nicht wenig zur Einigung und Befreiung Deutschlands beigetragen. Der Weg zur Freiheit wurde nicht zuletzt dank dem Mut der jüdischen Revolutionskämpfer von 1848, der Weg zur Einheit unter tatkräftiger Mitwirkung jüdischer Parlamentarier wie Riesser, Lasker und Bamberger gebahnt[1]). Nicht gering war daneben die Zahl der Juden, die in dem Deutschen und Deutsch-Französischen Kriege gefallen waren, den beiden Feldzügen, die die Errichtung des mächtigen deutschen Bundesstaates ermöglicht hatten. Nach der Konsolidierung des Reiches schien es eine Zeitlang, daß der Triumph der Gleichberechtigung nunmehr nicht nur auf dem Papier, sondern auch im Leben ganz gesichert sei. Es hatte den Anschein, als ob das Gespenst der Judenfrage aus dem festlich gestimmten Deutschland endgültig verscheucht sei. Als die Regierung Bismarcks im Namen der nationalen Einheit einen Krieg gegen den Katholizismus eröffnete (der „Kulturkampf" von 1872—1873), mochten die Juden hierin lediglich eine geschichtliche Sühne für jene Verfolgungen erblickt haben, denen die katholische Kirche einst die Anhänger des Judentums ausgesetzt hatte; wie hätte man damals vorausahnen können, daß schon einige Jahre später der Krieg im Namen des Nationalstaates auch dem Judentum erklärt werden würde, das für diesen Staat so schwere Opfer gebracht hatte . . . Es war dies die Zeit, da sich die Juden in die höchsten deutschen Kreise Zutritt verschafft und auf allen Gebieten des wirtschaftlichen Lebens festen Fuß gefaßt hatten. Viele von ihnen verfielen der Gründerwut, die infolge

---

[1]) Ein glühender Verfechter der deutschen Einheit, war Riesser Mitglied jener Abordnung des Frankfurter Parlaments, die schon 1849 Friedrich Wilhelm IV. die deutsche Kaiserwürde antrug, die jedoch damals vom Preußenkönig brüsk zurückgewiesen wurde. An der Spitze dieser Deputation stand der Präsident des Frankfurter Parlaments *Eduard Simson*, ein in der Kindheit getaufter Königsberger Jude. Dieser später zum Präsidenten des Norddeutschen Reichstages gewordene Simson war es, aus dessen Händen der König von Preußen, Wilhelm I., im Januar 1871 zu Versailles die Kaiserkrone empfangen sollte. Der einzige unter den jüdischen Parlamentariern, der vorausgesehen hatte, daß die Einigung Deutschlands zum Triumphe des Militarismus führen würde und der darum die nationale Politik Bismarcks von Anfang an bekämpfte, war der radikale Fortschrittler und nachmalige Sozialist Johann Jacoby. Hingegen gewährten zwei andere Juden, Eduard Lasker und *Ludwig Bamberger*, dieser Politik sowohl im Reichstag des Norddeutschen Bundes als auch später in dem des Kaiserreiches nach Kräften Unterstützung, und sagten Bismarck erst dann die Gefolgschaft auf, als über seine reaktionären Bestrebungen kein Zweifel mehr bestehen konnte.

des Zustroms der französischen Milliarden ganz Deutschland ergriffen hatte. In den von Tag zu Tag zahlreicher werdenden, sich mit dem Bau von Eisenbahnen, mit der Gründung von Fabriken und der Errichtung von riesigen Handelshäusern befassenden Aktiengesellschaften spielte das jüdische Kapital eine führende Rolle. Daneben kam die jüdische Intelligenz in den freien Berufen sowie in den den Juden zugänglichen Zweigen der Staatsverwaltung zur Geltung.

All diese Errungenschaften der Emanzipation bargen indessen den Keim der künftigen Reaktion in sich. Dem idyllischen Zusammenleben von Juden und Deutschen war eine nur kurze Dauer beschieden. Bereits um die Mitte der siebziger Jahre begann im Lande der chauvinistisch-militaristische Geist ausschlaggebend zu werden: die Regierung entschied sich für eine scharf konservative Politik, und auch die Nationalliberalen schwenkten im Parlament weit nach rechts ab. Im Jahre 1878 erging ein drakonisches Ausnahmegesetz gegen die Sozialisten. Gleichzeitig wurde der deutsche Volksorganismus durch die Bazillen des „Antisemitismus" infiziert. Die Zielscheibe des erneut auflodernden Hasses bildeten vor allem die sich im deutschen Volke „einnistenden" und seine Kultur von innen heraus beeinflussenden Juden . . . Die der deutschen Judenheit in der Zeit zwischen dem Abschluß des Kampfes um die Emanzipation und dem Beginn des Kampfes gegen den Antisemitismus vergönnte Atempause war viel zu kurz gewesen. Schon gegen Ende der siebziger Jahre brach für sie ein neues Zeitalter, das der „zweiten Reaktion" an.

§ 37. Die Epigonen der Reform und die Spaltung in den Gemeinden

Das innere Leben der jüdischen Gemeinden, das während des vor 1848 ausgefochtenen Kulturkampfes so inhalts- und farbenreich gewesen war, büßte im Zeitalter der zweiten Emanzipation seine frühere Intensität merklich ein. Der jugendliche Übermut der Reformationsbewegung war verflogen. Nachdem das Prinzip der Gleichberechtigung in die deutschen Verfassungen Eingang gefunden hatte, mußte sich die Wirksamkeit des äußeren Antriebs zur religiösen Reform, soweit diese nämlich als ein Werkzeug der Emanzipation gewertet wurde, bedeutend verringern. In dem Maße, als sich mit dem Fortschreiten der Zeit die Reihen der traditionstreuen Vorkämpfer der alten Generation sowie der an der Grenze des Alten und des Neuen stehenden

Ideologen der Reformbewegung lichteten, verloren auch die religiösen Konflikte zusehends an Schärfe. Es kam eine neue, dem Judentum entfremdete Generation auf, die sowohl der Tradition wie der Reform gleichgültig gegenüberstand. Wohl wurden nach 1848 infolge der Milderung der Religionsnot die Judentaufen zu einer immer selteneren Erscheinung, doch nahm mit der Einführung der Ziviltrauung umso rascher die Zahl der jüdisch-christlichen *Mischehen* zu, wobei die Kinder aus solchen Ehen fast ausnahmslos in der christlichen Welt aufgingen. Um es allgemein zu sagen, verwandelte sich der Assimilationsprozeß in dieser Epoche aus einer geistigen in eine elementare, aus einer Intellektuellen- in eine Massenbewegung.

Die Ideen-Reformation der dreißiger und vierziger Jahre wurde durch eine rein mechanische abgelöst. Während ehedem in Sachen der religiösen Reform die *Rabbiner,* darunter Männer von so großem Wissen wie Geiger, Holdheim und ihresgleichen, tonangebend gewesen waren, fiel jetzt die Führung den *Laien,* den Mitgliedern der Gemeindevorstände zu, von denen die Rabbinatsmitglieder kraft des in Preußen seit 1847 geltenden Gesetzes völlig abhängig waren. Viele hatten sich die Berliner Reform (oben, § 13) zum Vorbild genommen, die von den Laien ohne jede Rücksicht auf die noch über theologische Fragen hin und her disputierenden Rabbiner durchgeführt worden war. Völlig unbekümmert um die geschichtlichen Traditionen, änderten diese Profanreformer in willkürlichster Weise die gottesdienstliche Ordnung ab und merzten aus dem Texte der Gebete alle Stellen aus, die für die Fortdauer der lebendigen Nation zeugten. An Stelle der alten Bethäuser wurden allerorten Reform-Synagogen errichtet. Soweit noch Gruppen von Orthodoxen übriggeblieben waren, wurden sie von der mächtigen Mehrheit in die Defensive gedrängt. Es hatte sich ein Rollenwechsel vollzogen: waren es früher die Reformfreunde, die aus den alten Gemeinden ausscheiden und Sonderkongregationen bilden mußten, so schieden nunmehr aus den reformierten Gemeindesynagogen die Orthodoxen aus, um die Andacht nach altem Brauch in eigenen Bethäusern verrichten zu können.

Die im Jahre 1851 aus der Frankfurter Gemeinde ausgetretenen Orthodoxen schlossen sich auf Grund des neu ergangenen Vereinsgesetzes unter der Leitung des Schöpfers der neo-orthodoxen Lehre Samson Raphael Hirsch (oben, § 12), zu einer besonderen „Israelitischen Religionsgesellschaft" zusammen. Gleichzeitig gründeten sie

zwecks Erziehung ihrer Kinder in konservativem Geiste eine eigene Realschule und begannen überdies im Jahre 1854 die Monatsschrift „Jeschurun" herauszugeben, ein Kampforgan, das in deutscher Sprache für das traditionelle Judentum stritt. Dank der vielseitigen Wirksamkeit des Hirsch wurde Frankfurt zum Mittelpunkt der gesamten deutschen Orthodoxie. Die Reformfreunde ließen nun gegen die Hochburg ihrer Widersacher schweres Geschütz auffahren: im Jahre 1863 siedelte Abraham Geiger aus Breslau nach Frankfurt über, um durch seine Predigten dem Einfluß des Hauptes der Orthodoxie, seines ehemaligen Schulfreundes, nach Kräften entgegenzuwirken. Die Festung der Altgläubigen erwies sich jedoch als uneinnehmbar, und so übernahm Geiger 1869 das Predigeramt in Berlin, wo schon seit den Zeiten Holdheims (gest. 1860) die Mehrheit der Gemeinde sich zur Reform bekannte. Die orthodoxe Minderheit der Berliner Gemeinde hatte sich ihrerseits zu der Sondergemeinschaft „Adass Israel" zusammengeschlossen, an deren Spitze *Esriel Hildesheimer* getreten war. Die Devise dieses Führers der gebildeten Orthodoxie lautete: Unverbrüchliche Treue der religiösen Tradition gegenüber bei gleichzeitiger Aneignung der Äußerlichkeiten der deutschen Kultur. Als Geiger im Jahre 1872 in Berlin die als Bildungsstätte freisinniger Rabbiner gedachte „Hochschule für Wissenschaft des Judentums" gründete, setzte ihr Hildesheimer als Gegengewicht ein Seminar zur Heranbildung orthodoxer Rabbiner von neuzeitlichem Typus entgegen. Eine Mittelstellung zwischen diesen beiden von parteimäßigen Tendenzen beherrschten Lehranstalten nahm das schon früher (1854) gegründete, von dem Schöpfer der „positiv-historischen" Schule Zacharias Frankel (oben, § 13) in überparteilichem Geiste geleitete Theologische Seminar zu Breslau ein, dessen Lehrkörper den Vorzug genoß, den Historiker Graetz in seiner Mitte zu haben.

Der gleiche Spaltungsprozeß vollzog sich auch in vielen anderen Gemeinden Deutschlands. Die Regierungen waren inzwischen von der üblen Gepflogenheit der vorhergehenden Epoche, der Einmischung in die inneren Gemeindezwistigkeiten, völlig abgekommen. Nur die Regierung des Großherzogtums Mecklenburg, die sich so verzweifelt gegen die Emanzipation gewehrt hatte, glaubte das Bevormundungssystem nicht aufgeben zu können. In den Jahren 1847—1851 war im Amte des Landesrabbiners von Mecklenburg-Schwerin *David Einhorn* tätig, dessen praktischer Radikalismus noch viel weiter ging als der

seines Amtsvorgängers Holdheim. Zum Schrecken der Orthodoxen verbannte er aus dem Gottesdienst nicht allein alle messianischen und nationalen Gebete, sondern auch die hebräische Sprache. Besonders schweren Anstoß erregte er dadurch, daß er einen unbeschnittenen jüdischen Knaben in das Geburtsregister der Gemeinde hatte eintragen lassen. Den gegen ihn laut gewordenen Vorwürfen trat Einhorn mit der schroffen Erklärung entgegen, daß jeder, der die Beschneidung als Vorbedingung für die Aufnahme in die jüdische Religionsgemeinschaft ansehe, Verrat am Judentum übe. Nach langwierigen Kämpfen sah sich schließlich der radikale Reformer genötigt, sein Amt niederzulegen, worauf er zunächst nach Ungarn und sodann nach Amerika übersiedelte. Die Zwistigkeiten waren aber damit noch keineswegs beigelegt.

Von den Reformfreunden in die Enge getrieben, zögerten die Orthodoxen nicht, unter den Fittichen der reaktionären mecklenburgischen Regierung Schutz zu suchen. Diese nahm sich ihrer an und beschloß, dem „Oberrat" der jüdischen Gemeinden, der dem Landesrabbiner vorgesetzten Behörde, ihren Willen aufzuzwingen. Im Jahre 1853 erließ das Ministerium das folgende ungeheuerliche „Reskript": „Das hohe Ministerium kann sich bei dem durch die Synagogenordnung und die ihren Tendenzen entsprechenden Richtungen der Landesrabbiner Dr. Holdheim und Dr. Einhorn hervorgerufenen Zwiespalte zwischen den inländischen Israeliten, in Folge dessen ein Teil derselben aus dem statutenmäßigen Gemeindeverbande ausgeschieden ist, wegen seiner nachteiligen Einwirkung auf die Verhältnisse der inländischen Israeliten nicht länger beruhigen. Ebensowenig kann das hohe Ministerium einem weiteren Fortgange der rationalistischen Reformrichtungen nachgeben, welcher die beiden gedachten Landesrabbiner ergeben gewesen sind. Das hohe Ministerium ist daher des Entschlusses geworden, das Zerfallen der inländischen Israeliten in zwei getrennte Judenschaften nicht länger zu gestatten . . . Zu dem Ende wird vor allem die Wahl eines jenen Aufgaben entsprechenden Landesrabbiners notwendig, der auf dem Boden des geschichtlichen Judentums steht . . .". Das Ministerium forderte die Gemeinden zum Schluß auf, bei den bevorstehenden Wahlen zum Oberrat für solche Männer zu stimmen, die eine Gewähr für die Ernennung eines konservativen Landesrabbiners bieten würden. Die brutale Einmischung der Regierung in das geistige Leben der von ihr auch nach 1848 als entrechtete

Kaste behandelten jüdischen Bevölkerung rief bei dieser tiefste Empörung hervor. Der Vorstand der Gemeinde von Schwerin betonte in seiner dem Ministerium unterbreiteten „Vorstellung", daß die Wiederherstellung des Friedens in den Gemeinden eine innerjüdische Angelegenheit sei und daß die christliche Obrigkeit nicht zuständig sei, darüber zu urteilen, welche Reform dem „geschichtlichen Judentum" am meisten entspreche. Als Antwort auf diesen Protest erfolgte ein Akt niederträchtigster Willkür, ein vom Großherzog Friedrich Franz unterzeichnetes Reskript, das den Gemeinden das Recht entzog, den Oberrat zu wählen und diesem die Befugnis nahm, den Landesrabbiner zu ernennen; gleichzeitig damit setzte der Landesherr aus eigener Machtvollkommenheit drei Kaufleute zu Mitgliedern des Rates ein, während er zum Oberrabbiner den stockfrommen J. B. Lipschütz ernannte, der unverzüglich an die Ausrottung der von Holdheim und Einhorn eingeführten Neuerungen ging. Lange Jahre hindurch war so die jüdische Gemeindeautonomie schamloser Verhöhnung preisgegeben, bis schließlich die 1869 erfolgte Emanzipation den mecklenburgischen Juden das Recht zurückerstattete, die Zentralorgane ihrer Selbstverwaltung ohne Rücksicht auf den theologischen Standpunkt der Regierung zu bestellen.

Als gegen Ende der sechziger Jahre die Emanzipation in ihr abschließendes Stadium getreten war, tauchte in dem seiner Einigung entgegengehenden Deutschland der Gedanke auf, auch die über die deutschen Lande verstreuten jüdischen Reformfreunde oder „Liberalen" zu einer Einheit zusammenzuschließen. Im August 1868 trat in Kassel eine Rabbinerkonferenz zusammen, die die Aufgabe hatte, für alle reformierten Synagogen eine einheitliche Gottesdienstordnung auszuarbeiten sowie bestimmte Richtlinien hinsichtlich der Gesetzesvorschriften talmudischen Ursprungs festzulegen. Gleich nach der Eröffnung der Debatten zeigte sich jedoch, daß die versammelten Theologen, unter denen sich auch A. Geiger und L. Philippson befanden, aneinander vorbeiredeten. Im Hinblick darauf beschloß die Versammlung, im nächsten Jahre eine auch Laien umfassende „Synode" einzuberufen, in der Hoffnung, daß die weltlichen Mitglieder zur Milderung der die Theologen trennenden Gegensätze beitragen und den ganzen Fragenkomplex unter den Gesichtspunkten der Praxis behandeln würden. Die Einladungen zu diesem Kongreß ließen seine Veranstalter, um ihm einen für die gesamte Judenheit bedeutsamen Charakter zu

verleihen, nicht nur an ihre Gesinnungsgenossen in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern ergehen.

Der am 29. Juni 1869 in Leipzig eröffneten Reformisten-Synode gehörten achtzig Delegierte an, darunter mehrere Ausländer (Joseph Wertheimer aus Wien, Leopold Löw aus Ungarn, der Oberrabbiner von Belgien Astruc, der Geschichtsschreiber Kayserling aus der Schweiz u. a.). Den Vorsitz in der Synode sollte nicht ein Theologe, sondern ein Philosoph führen: der Berliner Professor *Moritz Lazarus;* als Vizepräsidenten fungierten Geiger und Wertheimer. Den ersten Punkt der Verhandlungen bildete die von Ludwig Philippson verlesene Deklaration über die zwischen dem Judentum und den Grundprinzipien der neuzeitlichen Kultur herzustellende Übereinstimmung. Die Erklärung besagte im wesentlichen, daß das Judentum mit dem Anbruch der Zeit, da der die Völker trennende religiöse und nationale Haß im Schwinden begriffen sei, die Möglichkeit erlangt habe, seine historische Kruste, die vielen auf die Aufrechterhaltung der Stammesabsonderung abzielenden Verbote und Sicherheitsvorschriften, abzustreifen, um vor die aufgeklärte Welt als eine zur allgemeinen Verbrüderung und zur sittlichen Vervollkommnung aufrufende Religion treten zu können. Die von Philippson festgelegte Grundrichtung der Reform wurde von der Versammlung einstimmig gutgeheißen. Hierauf faßte die Synode eine Reihe von Beschlüssen in bezug auf die Reform der religiösen Erziehung und der synagogalen Liturgie. In dieser sollte fortan die hebräische Sprache vor der Landessprache völlig zurücktreten und nur für vereinzelte Gebete sowie für die Thoravorlesung beibehalten bleiben; überdies sollten die von nationalem und messianischem Geiste erfüllten Gebete entweder ganz in Fortfall kommen oder aber mit der Weltmission des Judentums, der ihm obliegenden Verbreitung des reinen Monotheismus in Einklang gebracht werden. Die Aussprache über eine Reihe anderer Fragen (über die Beschneidung als Vorbedingung für die Aufnahme in die Geburtsregister, über die Beseitigung mancher der strengsten Sabbat- und Speisegesetze sowie über die Reform des jüdischen Familienrechts) führte hingegen zu keinem positiven Ergebnis, so daß die Entscheidung hierüber bis zur nächsten, für das Jahr 1870 anberaumten Konferenz vertagt werden mußte.

Der Deutsch-Französische Krieg machte indessen die Einberufung der Synode zur festgesetzten Frist unmöglich, und so sollte sie erst

im Juli 1871 zusammentreten, diesmal in Augsburg. In seiner Eröffnungsrede stellte der Präsident Lazarus mit Bedauern fest, daß die Zahl der Delegierten inzwischen merklich zurückgegangen sei (die Präsenzliste umfaßte nur noch 52 Namen). Nach eingehender Erörterung der von der vorhergehenden Synode offen gelassenen Fragen traf die Versammlung eine Reihe von liberalen Entscheidungen hinsichtlich des Familienrechts (so wurde die Ziviltrauung für obligatorisch erklärt und der archaistische „Chaliza"-Brauch abgeschafft), der Beschneidung (unter Betonung der Wichtigkeit dieses Brauches beschloß die Synode, daß auch ein unbeschnittener Neugeborener als Jude zu behandeln sei) und schließlich der Sabbat- und Festtagsruhe (es wurde ausdrücklich gestattet, an diesen Tagen zur Synagoge zu fahren, aber auch Vergnügungsfahrten zu unternehmen). Diese zumeist zeitgemäßen Reformen lösten in den konservativen Kreisen, denen die erstarrte Tradition über den lebendigen Geist des Judentums ging, grenzenlose Entrüstung aus. Und doch hatte sich die Augsburger Synode selbst in ihrer allgemeinen Deklaration zu den *religiösen* Idealen des Judentums kaum in Widerspruch gesetzt. Den Kernpunkt dieser Erklärung bildete nämlich die These, daß das geschichtlich gewordene Judentum auch weiterer Vervollkommnung fähig sei und daß es mit den höchsten Zielen des Fortschritts: der ethischen Kultur sowie der im Geiste dieser Kultur durchzuführenden sozialen Reform, völlig übereinstimme. Der Widerspruch, an dem diese Auffassung krankte, liegt auf einer ganz anderen Ebene: aus dem Judentum als dem Inbegriff sowohl universaler als auch nationaler Kräfte schalteten die Reformer seinen lebendigen Träger, das jüdische *Volk*, aus. Sie hatten übersehen, daß, wenn das Judentum nicht stets und überall eine einheitliche Nation gebildet, sondern, wie man das in neuester Zeit vielfach wahrhaben wollte, lediglich eine Summe einzelner, von den fremden Nationen umschlossener Religionsgemeinschaften dargestellt hätte, es auch mit der lebendigen, entwicklungsfähigen jüdischen Religion längst vorbei gewesen wäre. Sie verschlossen sich der Erkenntnis, daß die westeuropäische Judenheit infolge der Assimilation einem rasch um sich greifenden Zersetzungsprozeß anheimfiel. Die Augsburger Synode bedeutete denn auch den letzten Versuch, die auseinanderstrebenden und zum größten Teil von den jüdischen geistigen Interessen weit abgeirrten fortschrittlichen Kräfte der deutschen Judenheit zu einer festgefügten Einheit zusam-

menzufassen. Die die deutsche Judenheit deformierenden realen Lebensverhältnisse waren eben viel mächtiger als diese Synoden, die die Religion ohne Rücksicht auf ihre nationalen Grundlagen zu reformieren gedachten.

Nicht weniger hilflos stand den zerstörenden Mächten die Neo-Orthodoxie gegenüber, insofern auch sie für die „Deutschen jüdischer Konfession" das ganze Rüstzeug des jüdischen Ritus ohne dessen nationalen Geist zu konservieren bestrebt war. Den um das Heil ihrer Seele besorgten Orthodoxen war es nur darum zu tun, mit dem „Rat der Gottlosen", den Reformisten, nichts gemein zu haben und sich in einer eigenen Religionsgemeinschaft zu verkapseln. Um die Mitte der siebziger Jahre erging in Preußen ein Gesetz, durch das diese parteimäßige „Autonomie" endgültig gesichert wurde. Im Frühjahr 1873, als der „Kulturkampf" seinen Höhepunkt erreicht hatte, wurde nämlich im preußischen Landtag eine Vorlage eingebracht, derzufolge der Austritt aus der Kirche nicht mehr mit dem Übertritt zu irgendeiner anderen Religionsgemeinschaft verbunden sein sollte; ebenso wie der Protestant und Katholik sollte also, im Sinne des vorgeschlagenen „Austrittsgesetzes", auch der Jude „konfessionslos" werden können. Der Abgeordnete Lasker forderte nun bei der Besprechung des Entwurfs die Regierung auf, „dem Landtag eine Vorlage zu machen, durch welche auch den Juden der Austritt aus einer Religionsgemeinschaft aus konfessionellen Bedenken ohne gleichzeitigen Austritt aus dem Judentum ermöglicht wird". Dieser Antrag, der dem Separatismus der Orthodoxen Vorschub leistete, brachte die jüdischen Reformfreunde in Harnisch: sie malten die dem Judentum drohende Gefahr der Auflösung in Sekten an die Wand und betonten, daß das Gesetz insbesondere für die kleinen Gemeinden zum Verhängnis werden müsse, deren finanzielle Lage durch den Austritt steuerzahlender Mitglieder völlig unhaltbar werden würde. Alle Proteste verhallten indessen wirkungslos. Die von Lasker beantragte Zusatzvorlage wurde angenommen, und ihre Gegner setzten es erst nachträglich durch, daß das Ausscheiden aus der jeweiligen Synagogengemeinde an erschwerende Bedingungen steuerlichen Charakters geknüpft wurde. In endgültiger Form erging das Gesetz über den Austritt aus der jüdischen Gemeinde im Jahre 1876. In dem anläßlich des Austrittsgesetzes entbrannten Kampfe um die „Konfessionslosen" wurde das nationale Moment gänzlich außer acht gelassen. Hätten sich die Parteien den

Standpunkt zu eigen gemacht, daß die Juden einen besonderen *nationalen* Verband bilden, so wäre es ihnen ein Leichtes gewesen, den Austritt aus dem lokalen religiösen Verband und den Abfall vom Judentum streng auseinanderzuhalten; hätte doch ein freidenkender Jude, ohne Mitglied einer religiösen Gemeinde zu sein, gleichwohl einer nach dem nationalen Prinzip konstituierten Gemeinde angehören können. Indessen ging denjenigen, denen das nationale Judentum als ein Schatten aus dem Totenreiche galt, der Sinn für eine solche sachgemäße Fragestellung von vornherein ab.

Nach und nach büßte der Religionskampf innerhalb der Gemeinden seine Schärfe ein und es vollzog sich eine reinliche Scheidung der Geister in „Orthodoxe" und „Liberale". Diese letztere Bezeichnung bürgerte sich immer mehr für die Anhänger der „Reform", die „Reformisten" ein, da ja deren Werk inzwischen zur „bestehenden Ordnung" erstarrt war. Als „Orthodoxe" galten aber fortan allenthalben die Neo-Orthodoxen, weil die die europäische Kultur in Bausch und Bogen verdammenden Rechtgläubigen vom alten Schlage in Deutschland schon längst von der Bildfläche verschwunden waren. Die neue Orthodoxie hatte sich keineswegs nur die äußere europäische Kultur angeeignet: auch in ihrem inneren Leben war sie unversehens der assimilierenden Einwirkung der deutschen Umwelt unterlegen, um sich desto krampfhafter an den letzten ihr verbliebenen Rettungsanker, das religiöse Zeremoniell, zu klammern.

Trotz des so tiefgreifenden Zersetzungsprozesses machte sich in den jüdischen Gemeinden dennoch das Bedürfnis nach einem Zusammenschluß zu einem Zweckverband bemerkbar. Wie die deutschen Einzelstaaten, so suchten auch deren Judenschaften Anschluß aneinander. Im Jahre 1869 wurde gelegentlich der Tagung der Leipziger Synode der „Deutsch-israelitische Gemeindebund" gegründet, dem eine große Zahl von Gemeinden aus den verschiedensten Teilen Deutschlands beitrat. Der Zusammenschluß erfolgte behufs gegenseitiger Informierung und Hilfeleistung in Sachen der Verwaltung, der Wohlfahrtspflege, der Errichtung von Schulen, der Ausbildung von Rabbinern und Predigern sowie zwecks gemeinsamer Tätigkeit im Interesse der Festigung der politischen und sozialen Lage der Juden. Alle von den religiösen Parteien umstrittenen Fragen wurden aus dem Programm des Bundes grundsätzlich ausgeschlossen, so daß ihm sowohl orthodoxe wie auch reformierte Gemeinden angehören konnten. Die

Vereinigung, die schon im Jahre 1872, dem ersten Jahre ihrer voll entfalteten Wirksamkeit, 113 Einzelgemeinden umfaßte, nahm einen raschen Aufschwung und sollte in der Folgezeit mehrere hundert Gemeinden umspannen. Auf den periodisch abgehaltenen Delegiertentagen des Bundes wurden hin und wieder auch rein politische Fragen erörtert. Das Bundesbüro hatte seinen Sitz zunächst in Leipzig und sodann (seit 1882) in Berlin.

§ 38. Die Historiographie und die nationale Idee (Graetz und Heß)

Die literarische Renaissance, unter deren Zeichen das geistige Leben der deutschen Judenheit im zweiten Viertel des XIX. Jahrhunderts stand, sollte auch in den folgenden Jahrzehnten fruchtbringend bleiben. Von einem gründlich bearbeiteten Boden hervorgebracht, zeichneten sich die neuen Früchte durch größere Reife aus. Im Mittelpunkt der Literatur stand nach wie vor die *Geschichtswissenschaft.* Noch führte der „Vater der Wissenschaft des Judentums" Leopold Zunz seine peinlich genauen Untersuchungen fort. In der Befreiungsepoche, mitten im Lärm der politischen Umwälzungen, arbeitete er unentwegt an seiner die synagogale Poesie behandelnden Trilogie (oben, § 14) und systematisierte das mittelalterliche Martyrologium des Judentums, als hätte die Geschichte darunter den Schlußstrich gezogen, ohne zu ahnen, daß dieses Martyrium noch eine weitere Fortsetzung haben werde. Nachdem die Reformationsbewegung zum Stillstand gekommen war, wandte sich auch ihr Vorkämpfer Geiger erneut der jüdischen Wissenschaft zu. Im Jahre 1857 erschien sein bedeutendstes Werk: „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums", in dem er den engen Zusammenhang zwischen der Kanonisierung der Bibel und den in die hellenistisch-römische Epoche fallenden Kämpfen der Sadduzäer mit den Pharisäern feststellte und zugleich die von der schriftlichen zur mündlichen Lehre hinüberleitende Geschichtsperiode in ein helles Licht rückte. Manche Wendepunkte der späteren Geschichte beleuchtete Geiger in seinen monographischen Abhandlungen über Gabirol, Jehuda Halevi, die Kimchiden, Leon da Modena und Isaak Troki, die er neben zahlreichen anderen Artikeln in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte (in den galizischen Publikationen „Kerem chemed", „Ozar nechmad", „He'chaluz" und in der von ihm selbst 1862—1874 herausgegebenen „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Le-

ben"). Seine Geschichtsauffassung stellte Geiger in einer Reihe von im Laufe der sechziger Jahre gehaltenen Vorträgen und Predigten dar, die er zu dem dreibändigen Werk „Das Judentum und seine Geschichte" (1865–1871) zusammenfaßte. Das für das Niveau der Zuhörerschaft eines reformfreundlichen Rabbiners berechnete Werk ist keine Philosophie der Geschichte des jüdischen Volkes, sondern ein *theologisches* System der Entwicklung der jüdischen Religion, das sich freilich für den Verfasser mit der jüdischen Geschichte inhaltlich deckte. Das ganze System wurzelte in dem Gedanken, daß im Anfang die Idee gewesen sei: die erhabene Idee des Monotheismus, für die die Vorsehung nachträglich einen lebendigen Träger, das jüdische Volk, erschaffen habe. Ausschließlich dazu bestimmt, in der Welt seine geistige Mission zu erfüllen, habe nun das Volk Israel den Rahmen von Staat und Nationalität als beengend empfinden müssen, und so habe sein Geist diesen Rahmen gesprengt, um sich den Weg ins Freie zu bahnen. Wohl habe das Christentum versucht, dem Judentum seine Mission streitig zu machen, doch sei es über den bloßen Versuch nicht hinausgekommen, da es der Welt die Dogmen der Dreieinigkeit, des Gottmenschentums und der Erlösung von der Erbsünde habe aufzwingen wollen. Demgegenüber habe das Judentum nach wie vor die Aufgabe, der absoluten, mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmenden Form des Monotheismus zum endgültigen Siege zu verhelfen. Darum sei auch die Diaspora eine glückliche Schicksalswendung gewesen. Das national „abgesonderte" Judentum hätte der ihm zuteil gewordenen Sendung nie gerecht werden können; als eine Vielheit von unter die anderen Nationen verstreuten „Religionsgruppen" stehe es hingegen im Dienste seiner eigentlichen Mission, die es auch ganz erfüllen werde.

Wiewohl in dieser Epoche vorherrschend, fand die von Geiger vertretene Ideologie keineswegs ungeteilte Zustimmung. Der wissenschaftlichen Forschung erschlossen sich auch andere Wege der Geschichte. Der Urheber der „positiv-historischen" Richtung Zacharias Frankel durchleuchtete in seinen hebräisch abgefaßten Werken („Darke ha'-Mischna", 1859, und „Mebo ha'Jeruschalmi", 1870) den Entwicklungsgang der „mündlichen Lehre", der Mischna und des Talmud, ohne dieser Evolution moderne Tendenzen unterzuschieben. Die von ihm seit 1851 herausgegebene „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" übte einen belebenden Einfluß auf die

geschichtliche Forschung aus, indem sie diese vom Druck der theologischen Systeme befreite. Auch als Leiter des „Jüdisch-theologischen Seminars" zu Breslau (seit 1854) war Frankel darauf bedacht, vor allem Männer der Wissenschaft und erst in zweiter Linie Theologen heranzubilden. In dieser Atmosphäre wissenschaftlichen Denkens reifte nun die mächtige Begabung des hervorragendsten jüdischen Historiographen *Heinrich* (Hirsch) *Graetz* (1817—1891) heran.

Im preußischen Polen geboren, hatte Graetz in seiner Jugend die traditionsgemäße jüdische Bildung genossen, um sich erst später der europäischen Wissenschaft zuzuwenden. Anfänglich verehrte er den Vater der Neo-Orthodoxie Samson Raphael Hirsch als seinen Meister, doch brachte ihn sein wacher kritischer Geist von dieser das Judentum mumifizierenden und es dann mit modern gemusterter Symbolik umwickelnden Richtung bald ab. Das tiefere Eindringen in die jüdische Geschichte ließ Graetz unter den übereinandergelagerten Schichten der religiösen Systeme das kraftvoll pulsierende Volksleben fühlen. Er faßte den grandiosen Plan, dieses jahrtausendealte Leben des jüdischen Volkes auf Grund kritisch überprüfter Quellen darzustellen. Die bereits vorliegenden Einzeluntersuchungen zur jüdischen Geschichte erleichterten zwar Graetz in erheblichem Maße die von ihm in Angriff genommene Arbeit, doch erforderte die Errichtung des Gebäudes der jüdischen Geschichte ein architektonisches Genie, eben einen Graetz. Er begann mit der Darstellung der talmudischen Epoche (in dem zuerst veröffentlichten vierten Band seiner seit 1853 erscheinenden „Geschichte der Juden") und machte damit sofort die ganze ihn von seinem Vorgänger Jost trennende Distanz ersichtlich. Bis dahin blasse theologische Schemen, erstanden nunmehr die Schöpfer des Talmud als lebenswahre, sich im Rahmen der geschichtlichen Ereignisse, der politischen und sozialen Krisen bewegende Gestalten. Noch glänzender bewährte sich die Begabung Graetzens in dem drei Jahre später (1856) erschienenen, der Zeit der Hasmonäer und der römischen Herrschaft gewidmeten Bande seiner „Geschichte". Der leidenschaftliche Kampf der Nation um ihre Unabhängigkeit, der Wettstreit der griechisch-römischen und jüdischen Kultur in Judäa und der Diaspora, die innerjüdischen Parteikonflikte und der letzte große Krieg zwischen Judäa und Rom — all dies hatte der Verfasser mit gewandter Künstlerhand zu einem farbenreichen Bilde zusammengefaßt und zugleich durch eindringliche Analyse kritisch beleuchtet. Um diese Zeit wirkte

Graetz für die Verbreitung des geschichtlichen Wissens bereits nicht nur durch seine Bücher, sondern auch durch die Kraft des lebendigen Wortes: durch seine Vorlesungen am Breslauer Seminar, an dem er von 1854 bis an sein Lebensende als Dozent tätig war. Jeder neu erscheinende Band der „Geschichte der Juden" legte Zeugnis von der fortschreitenden Vertiefung im historischen Denken des Verfassers ab. In dem fünften, die Epoche der Epigonen des Talmud und der Geonim behandelnden Bande bekannte sich Graetz zu der folgenden, mit der neuesten nationalen Auffassung weithin übereinstimmenden Definition der jüdischen Geschichte: „Die Geschichte des nachtalmudischen Zeitalters hat noch immer einen *nationalen* Charakter, sie ist keineswegs eine bloße Religions- oder Kirchengeschichte, weil sie nicht bloß den Entwicklungsverlauf eines Lehrinhalts, sondern auch einen Volksstamm zum Gegenstande hat, der zwar ohne Boden, Vaterland, geographische Umgrenzung und ohne staatlichen Organismus lebte, diese realen Bedingungen aber durch geistige Potenzen ersetzte". Solche Gedankengänge bedeuteten dem damals vorherrschenden, die jüdische Nationalität in der Diaspora rundweg negierenden Dogma gegenüber eine herausfordernde Ketzerei; indessen machte sich der Historiker selbst mitunter der Inkonsequenz schuldig. In seiner Darstellung fließen die Grenzen zwischen den sozialen und rein literarischen Erscheinungen immer wieder ineinander, und so tritt bei ihm die Geschichte des Volkes hinter der des Buches zurück. „Denken und leiden" schien auch Graetz die erschöpfende Formel für die Diaspora zu sein. Noch war in seinem Geiste die allumspannende soziologische Auffassung der jüdischen Geschichte nicht zur vollen Reife gelangt, doch war er bereits bis hart an die Schwelle einer solchen Auffassung vorgedrungen. Dies ist namentlich aus seiner Schilderung der neuesten Periode: von Mendelssohn bis zum Jahre 1848 (in dem 1870 erschienenen elften Bande) zu ersehen. Wohl läßt der Historiker bei der Beurteilung der ihm zeitlich am nächsten stehenden Ereignisse an historischer Objektivität manches zu wünschen übrig, umso klarer tritt jedoch hierbei seine Grundeinstellung zutage. Das Urteil, das der Historiker über die im „Berliner Salon" der Henriette Herz ihren Ursprung nehmende und in die religiöse Reform mündende Strömung fällt, zeugt von überspanntem Bezichtigungseifer. So brandmarkt er die Massenapostasie der Intellektuellen, ohne zwischen gemeinem Renegatentum und reformistischem Radikalismus zu unterscheiden, ob-

gleich in letzterem das Bestreben lebendig war, das Judentum vor der Zersetzung zu bewahren. Dabei richtete sich die Entrüstung des dem Rabbinismus gegenüber kritisch eingestellten Geschichtsschreibers nicht etwa gegen die Preisgabe der religiösen Tradition, sondern gegen den Abfall vom angestammten Volkstum. Ohne sich der erst später aufgekommenen Begriffe „Assimilation" und „Nationaljudentum" zu bedienen und die zwischen ihnen obwaltende Antinomie klar erfaßt zu haben, läßt Graetz nichtsdestoweniger diese Antinomie durch seine ganze Darstellung hindurchschimmern.

Der Gedanke, der sich im Geiste des Historikers als eine noch gestaltlose Synthese der Vergangenheit regte, sollte mit aller Entschiedenheit, allerdings auch mit aller Einseitigkeit von einem Publizisten klar zum Ausdruck gebracht werden. Diese offene Kampfansage gegen die allgemein anerkannten Dogmen der Zeit ging von *Moses* (Moritz) *Heß* (1812—1875) aus. Zunächst wandte sich Heß von den ihm im väterlichen Hause zu Bonn eingeprägten Idealen des Judentums brüsk ab, durchlief die verschiedensten Phasen des europäischen Denkens und bekannte sich der Reihe nach zum Spinozismus, Hegelianismus, Anarchismus, Kommunismus und Sozialismus (in den 1837 bis 1841 erschienenen Jugendschriften „Die heilige Geschichte der Menschheit", „Die europäische Triarchie" u. a.). Ständiger Mitarbeiter an den revolutionären Publikationen der vierziger Jahre, schloß er sich dem Kreise um Marx und Engels an, in dem er den Spitznamen „Kommunistenrabbi" erhielt, wurde sodann zu einem der führenden Geister innerhalb der sich nach der Revolution von 1848 in Paris aufhaltenden politischen Emigranten und stand überhaupt ganz im Banne kosmopolitischer Ideen. Da vollzog sich plötzlich in der Seele des Heß ein schroffer Umschwung. Das geflissentlich verdrängte nationale Gefühl brach sich Bahn und sprengte die Schale des Kosmopolitismus. Heß war bereits seit 1840, seit der Affäre von Damaskus, die den in der zivilisierten Welt klaffenden Abgrund des Judenhasses blitzartig beleuchtet hatte, im tiefsten Herzen aufgewühlt, doch verbarg er sein Leid und kämpfte umso entschlossener gegen die „bürgerliche Zivilisation", ohne sich indessen auch während seines langjährigen Dienstes in den Reihen des europäischen Proletariats von seinen nationalen Empfindungen befreien zu können. Erst der nationale Befreiungskrieg Italiens (1859—61) machte dem jüdischen Mazzini klar, auf welchem Wege die Rettung zu suchen sei: er sah ein, daß das Judentum eine

Nation ist, die sich gleich den anderen unterdrückten Nationen ihre Freiheit erkämpfen müsse. Heß vertiefte sich in das Studium der jüdischen Geschichte, und die gerade damals erschienenen ersten Bände des Werkes von Graetz machten auf ihn einen unauslöschlichen Eindruck. Im Jahre 1862 veröffentlichte er nun sein Buch „Rom und Jerusalem", in dem er voll Freude seine nach zwanzigjähriger Abwesenheit erfolgte Rückkehr zum angestammten Volke kundtat. Sein neues, klar formuliertes Glaubensbekenntnis lautete: „Das Judentum ist vor allen Dingen eine Nationalität, deren Geschichte, Jahrtausende überdauernd, mit jener der Menschheit Hand in Hand geht, eine Nation, die schon einmal das geistige Regenerationsorgan der sozialen Welt war, und welche heute, nachdem der Verjüngungsprozeß der weltgeschichtlichen Kulturvölker seiner Vollendung entgegenreift, mit der Wiedergeburt derselben ihre eigene Auferstehung feiert . . . Solange der Jude seine Nationalität verleugnen wird, weil er eben nicht die Selbstverleugnung hat, seine Solidarität mit einem unglücklichen, verfolgten und verhöhnten Volke einzugestehen, muß seine falsche Stellung mit jedem Tage unerträglicher werden . . . Nehmt tausend Masken an, verändert Namen, Religion und Sitte und schleicht euch inkognito durch die Welt, damit man euch den Juden nicht anmerke: jede Beleidigung des jüdischen Namens trifft doch euch mehr als den ehrlichen Mann, der seine Solidarität mit seiner Familie eingesteht und für ihre Ehre einsteht". Voller Hoffnung richtete Heß seine Blicke auf den Kern des jüdischen Volkes, auf die nach Millionen zählenden Juden in Rußland und Polen, die ihre unaustilgbare Sehnsucht nach der nationalen Wiedergeburt in den altüberlieferten, von jeder Reform verschont gebliebenen Gebeten zum Ausdruck brachten. Sie seien es, so betonte Heß, in denen der Drang nach positiver Freiheit, nach *autonomer* Entwicklung, mit unverminderter Kraft fortwirke. Schon habe in ihrer Mitte die literarische Wiedergeburt der Bibelsprache eingesetzt; warum sollten sich also diese Massen nicht auch zu einem freien nationalen Leben in der Urheimat der Bibel aufrütteln lassen? Da nun andererseits, wie der Verfasser weiter ausführte, die orientalische Frage ihrer Lösung entgegengehe und Frankreich, das den Suezkanal baue, hierbei das entscheidende Wort zu sprechen haben werde, so müsse man alle Hebel in Bewegung setzen, um es für eine Massenansiedlung der Juden in Palästina günstig zu stimmen. Es gelte, die Gelegenheit nicht zu versäumen, die diplomatischen wie die maß-

gebenden jüdischen Kreise entsprechend zu beeinflussen, insbesondere die jüdischen Finanzmagnaten, all die Rothschilds und Montefiores mobil zu machen sowie der „Gesellschaft zum Anbau des Heiligen Landes" — deren Gründung der bekannte Thorner Rabbiner *Hirsch Kalischer* in seinem im selben Jahre erschienenen Buche „Drischath Zion" ins Auge gefaßt hatte — schleunigst zu Hilfe zu eilen . . .

So tauchte die Idee der Kolonisierung Palästinas gleichzeitig in dem radikalen Geiste des revolutionären Sozialisten und in dem eines frommen Rabbiners auf. Während jener von der Wiederherstellung der politischen Nation träumte, sehnte sich dieser nach der Auferstehung des alten Kultes. Die eigentliche Originalität der in „Rom und Jerusalem" entwickelten Gedankengänge lag indessen nicht in der Neubelebung der uralten messianischen Idee, sondern in der Schärfe, mit der der Verfasser allen angeblichen Deutschen jüdischer Konfession entgegentrat, die es gewagt hatten, den Stab über die lebendige Nation zu brechen. Die Herausforderung wurde nicht überhört. Der verwegene Leugner des allgemein anerkannten Gebotes der nationalen Selbstvernichtung wurde von den Parteigängern der Assimilation unter polemisches Kreuzfeuer genommen. In einem „Alte Romantik und neue Reaktion" betitelten Aufsatz erklärte Geiger, daß er es nicht begreife, wie man nationale Absonderung predigen und dabei die bürgerliche Emanzipation in der Diaspora beanspruchen könne: sei doch der Verzicht auf die Absonderung der für die Gleichberechtigung verabredetermaßen zu zahlende Preis. In seinem polemischen Übereifer schrieb Geiger über Heß, dieser sei „ein fast ganz außerhalb des Judentums Stehender, an Sozialismus und allerhand anderem Schwindel bankerott Gewordener, der in Nationalismus machen will und neben der Frage über die Herstellung der tschechischen, montenegrinischen, szeklerischen usw. Nationalität auch die jüdische Nationalität erwecken will". Der einzige, der das Buch von Heß ernst nahm und es sogar begrüßte, war, wie aus seiner in der Breslauer „Monatsschrift" anonym erschienenen Besprechung zu ersehen ist, der Historiker Graetz. Bald trat er selbst mit einem Aufsatz „Über die Verjüngung des jüdischen Volkes" (im Wiener „Jahrbuch für Israeliten", 1863) hervor, in dem er in einer hinreißenden Apotheose der jüdischen nationalen Idee deren Träger als das „Messiasvolk" glorifizierte, an dem sich nach dem Verlust seines Staates jedesmal, wenn es von den feindlichen Völkern dem Martertode preisgegeben worden sei, immer aufs neue

das Wunder der Auferstehung vollzogen habe[1]). Ob solcher Nationalromantik zog sich nunmehr auch der verdienstvolle Historiker die Ungnade der assimilationseifrigen Zeitschriften zu. Dieses gemeinsame Los brachte Graetz und Heß einander näher. Im Jahre 1867 gab Heß in Paris unter dem Titel „Sinai et Golgatha" den von ihm in französischer Sprache umgearbeiteten dritten Band der Graetzschen Geschichte heraus. Daneben veröffentlichte er in seinen letzten, in Frankreich verbrachten Lebensjahren eine Reihe von Aufsätzen zur Begründung der von ihm vertretenen national-jüdischen Idee.

Weil Graetz wie Heß gegen den Strom zu schwimmen wagten, waren sie beide bei den maßgebenden Kreisen der deutschen Judenheit schlecht angeschrieben: den Geschichtsschreiber versuchte man totzuschweigen, der Publizist wurde verlacht. Selbst ein Mann von so starkem jüdischen Gefühl wie der Romanschriftsteller *Berthold Auerbach* (1812—1882) hatte für die Absicht seines Freundes Heß, die die national-jüdische Idee begründende Schrift „Rom und Jerusalem" zu veröffentlichen, nichts als Tadel übrig. Als persönliche Stimmung wollte zwar Auerbach die „jüdischen Sympathien" seines Freundes durchaus gelten lassen, doch war er der Ansicht, daß ihre Bekundung in der Öffentlichkeit mit „Brandstiftung" gleichbedeutend sei. Wie so viele seiner idealistisch gesinnten Zeitgenossen, litt auch Auerbach an einem tragischen inneren Zwiespalt: zwei gleich mächtige Kräfte, der Hang zum Judentum und der zum Deutschtum, rangen in seiner Seele um die Vorherrschaft. Seine ersten Romane (der 1837 erschienene „Spinoza" sowie der in der Epoche Mendelssohns spielende, 1839 erschienene Roman „Dichter und Kaufmann") waren der Schilderung der Ideenkämpfe innerhalb des Judentums gewidmet; aber auch in der Folgezeit, als der Dichter nur noch deutsche Stoffe formte („Schwarzwälder Dorfgeschichten", „Auf der Höhe", „Das Landhaus am Rhein"), brachte er dem Schicksal seines Volkes, das er freilich lediglich als

[1]) In diesem Zusammenhang verwies Graetz auf Jesaja, Kap. 53, das er im Gegensatz zu der bekannten christologischen Deutung auf das „Messiasvolk" bezog, da, wie er betonte, „auf eine Einzelpersönlichkeit übertragen", das Bild der Auferstehung „Karikatur wird und zur romantischen Schwärmerei führt". Dieser Satz trug dem Herausgeber des Wiener Jahrbuches, dem bekannten Romanschriftsteller Leopold Kompert, gerichtliche Verfolgung und eine Geldstrafe wegen Lästerung Christi ein. Die Fanatiker der Synagoge erblickten aber in den Worten des Graetz einen Anschlag gegen den persönlichen Messias der Juden, und so wurde dem „Freidenker" in dem von S. R. Hirsch in Frankfurt herausgegebenen „Jeschurun" eine entsprechende Abfuhr zuteil.

eines der beiden ihm angestammten Völker betrachtete, nach wie vor wärmstes Interesse entgegen. Gleichwohl sah sich Auerbach in dieser Zeit vielfach genötigt, im Interesse der Erhaltung der Harmonie im deutsch-jüdischen Zusammenspiel seine jüdischen Gefühle vor seinem deutschen Patriotismus zurücktreten zu lassen. Erst gegen Ende der siebziger Jahre, als in Deutschland die ersten Kampfrufe des Antisemitismus erschollen, entschied sich der alte Idealist endgültig für das Judentum. „Man muß wieder in die Reihen seiner Stammesgenossen treten", erklärte er im Jahre 1879. Ein Jahr später aber, als die antisemitische Bewegung bereits stark angeschwollen war, rief er gebrochenen Herzens aus: „Vergebens gelebt und gearbeitet!" . . . So ward der Lebensabend Auerbachs von bitterster Enttäuschung überschattet[1]).

Erspart blieben die Qualen der inneren Zerrissenheit nur denjenigen, die, wie *Ferdinand Lassalle* (1825—1864), endgültig den Staub des Judentums von ihren Füßen geschüttelt hatten. Im Jahre 1840 machte die Affäre von Damaskus, die aufs neue den uralten Geist des jüdischen Märtyrertums offenbart hatte, auf den fünfzehnjährigen Ferdinand einen erschütternden Eindruck, und so trug er in sein Tagebuch Worte der Entrüstung gegen das Märtyrervolk ein, das sich demütig peinigen lasse, statt sich von gerechtem Rachegefühl erfüllt seinen Peinigern entgegenzuwerfen, um, einem Simson gleich, mit den Philistern zu sterben. Sohn eines reformfreundlichen Breslauer Juden, lauschte der jugendliche Lassalle voll Begeisterung den Predigten Abraham Geigers, doch vermochte ihn auch die Reform nicht an das Judentum zu fesseln. Seine ungestüme Energie wurde von dem Studium der abendländischen Philosophie, von dem Revolutionssturm des Jahres 1848 sowie von der sozialistischen Bewegung restlos absorbiert. Zum Führer der revolutionären Demokratie und der deutschen Arbeiterbewegung geworden, unterließ er es zwar, dem Judentum gleich Marx den Fehdehandschuh hinzuwerfen, zeigte sich aber dem Los seines Volkes gegenüber völlig indifferent. In seiner „Beichte", einem im Jahre 1859 an eine von ihm umworbene junge Russin gerichteten Brief, begründete Lassalle seine Weigerung, sich um der Heirat willen taufen zu lassen, in der folgenden Weise: „Ich kann wohl ver-

[1]) Darüber, wie Moritz Lazarus und andere Repräsentanten der „Epoche der zweiten Emanzipation" auf den Ausbruch des neumodischen Antisemitismus reagierten, gibt Kapitel I des zehnten Bandes dieser „Geschichte" Auskunft.

sichern, daß ich nicht mehr Jude bin, aber ohne Lüge kann ich nicht versichern, Christ geworden zu sein. Bei uns macht es nichts mehr aus, ein Jude zu sein; denn bei uns in Deutschland, in Frankreich, in England, ist dies nur eine Religion, keine Nationalität. Man ist bei uns Jude, wie man Protestant oder Katholik ist . . . Aber das ist alles ganz anders bei Ihnen, in Rußland. Sie selbst sagten mir, daß das Judentum dort eine Nationalität, nicht eine Religion ist . . . Ich liebe die Juden durchaus nicht, ja im allgemeinen verabscheue ich sie. Ich sehe in ihnen nur die sehr entarteten Söhne einer großen, aber längst entschwundenen Vergangenheit. Die Leute haben während der in der Sklaverei verbrachten Jahrhunderte auch die Eigenschaften der Sklaven angenommen; und deshalb bin ich ihnen äußerst ungünstig gesinnt. Ich habe auch gar keine Verbindung mit ihnen". Wiewohl diese Beteuerungen des Verliebten kaum ernst genommen werden können, sind sie immerhin für die Periode der Antithesis im Leben des großen Umstürzlers überaus bezeichnend. Hätte Lassalle nicht in einem sinnlosen Duell einen so frühzeitigen Tod gefunden und die neue Eruption des Antisemitismus miterlebt, so hätte sich vielleicht auch er zu einer Synthese des Sozialismus mit dem nationalen Befreiungsideal des Judentums durchgerungen, wie dies seinem älteren Zeitgenossen und Mitbegründer der Arbeitervereine, Moses Heß, beschieden war.

Zweites Kapitel

Die Emanzipation in Österreich-Ungarn

§ 39. Die Märzrevolution von 1848 und die Märzemanzipation von 1849

Am 13. März 1848 zeigten sich auf den Straßen Wiens die ersten Vorboten des politischen Frühlings. Zu einem imposanten Demonstrationszug zusammengeschlossen, forderte das Volk stürmisch die Aufhebung des Absolutismus. Als die aus Bürgern, Studenten und Arbeitern bestehende Volksmenge das „Landhaus" umstellte, wurde sie von den kaisertreuen Truppen beschossen, doch sollte das Blutvergießen die Revolution vollends entfesseln. Immer wieder erschollen die Rufe: „Hoch die Verfassung! Fort mit den Jesuiten! Nieder mit Metternich!" Das Volk eilte zu den Waffen und bildete eine Nationalgarde. Nun gab Kaiser Ferdinand nach: er versprach politische Freiheit, die Konstitution und die baldigste Einberufung der Volksvertretung. Der Kanzler Metternich floh aus Wien. Im Mittelpunkt der revolutionären Bewegung standen in Wien, wie überall, die Märtyrer des alten despotischen Regimes, die Juden[1]). Diejenigen, die in der Residenz der Habsburger kein Wohnrecht besaßen und dieses unveräußerlichste aller Rechte in menschenunwürdiger Weise bei der Obrigkeit, vom Kaiser bis zu den subalternsten Polizeibeamten herab, erbetteln oder mit klingender Münze erkaufen mußten, waren für den politischen Umsturz von vornherein mehr als alle anderen prädisponiert. Einer der Führer der Demonstration vor dem „Landhaus" war denn auch der jüdische Arzt *Adolf Fischhof* (1816—1893), der im Augenblick, als die Menge zu wanken begann, sie mit dem Wort an-

[1]) Von den neunundzwanzig Unterschriften, die unter dem am 15. März erlassenen „Manifest der Schriftsteller Wiens" standen, stammten nicht weniger als acht von Juden (L. A. Frankl, A. Fischhof u. a.).

feuerte: „Wer heute keinen Mut hat, der gehört in die Kinderstube!". So wurde dieser Arzt, der sein Spital verlassen hatte, um Österreich von seinen politischen Gebrechen zu kurieren, zum ersten Redner der Wiener Revolution. Auch unter den Opfern des 13. März befanden sich einige Juden, darunter der junge Student der Technischen Hochschule Spitzer. Die gefallenen Christen und Juden wurden in einem gemeinsamen Massengrab bestattet, und die Trauerfeier wurde zu einer neuen wuchtigen politischen Demonstration. An der offenen Gruft stand neben dem katholischen Priester der Rabbiner der Wiener Gemeinde, Mannheimer. Aus der Grabrede des greisen Seelsorgers klang die Bitternis der verflossenen Leidenszeit und die Sehnsucht nach Erneuerung heraus: „Ihr habt gewollt — so sprach er zu dem versammelten Volke — daß die toten Juden da mit euch ruhen in eurer, in einer Erde. Vergönnet nun aber auch denen, die den gleichen Kampf gekämpft und den schwereren, daß sie mit euch leben auf einer Erde, frei und unverkümmert wie ihr ... Ihr seid die freien Männer. Nehmet auch uns auf als freie Männer, und Gottes Segen über euch!"

Tags darauf (am 18. März) hielt Mannheimer in der Synagoge beim Dankfeste anläßlich der Bewilligung der Konstitution eine von revolutionärem Pathos durchglühte Predigt. „Was nun zu tun sei für uns?" — so lautete seine Frage. Und dies war seine Antwort: „Für uns? Nichts! Alles für Volk und Vaterland, wie ihr es in den letzten Tagen getan . . . Jetzt nichts für uns! Kein Wort von Judenemanzipation, wenn es nicht andere sprechen für uns! . . . Keine Petitionen, keine Bittschriften, keine Bitten und Klagen um unser Recht! . . . Erst das Recht als Menschen zu leben, zu atmen, zu denken, zu sprechen, erst das Recht des Bürgers — nachher kommt der Jude! Man soll uns nicht vorwerfen, wir denken immer und überall zunächst an uns! Tut nichts! Auch unsere Zeit kommt und bleibt nicht aus!" Diese Rede schloß eine indirekte Verurteilung der Politik des Gemeindevorstandes in sich, der sich beeilt hatte, eine Petition zu veröffentlichen, in der die Regierung um Gewährung der Gleichberechtigung ersucht wurde. Die in allen Kaffee- und Gasthäusern sowie in den Versammlungslokalen in Tausenden von Exemplaren verbreitete Petition veranlaßte die Judenfeinde, ihrerseits Flugblätter in Umlauf zu bringen, in denen sie dem Anspruch der Juden auf die Emanzipation aufs schroffste entgegentraten. „Die Juden wollen Bürger werden!", „Juden um zwei Kreuzer!" — so lauteten die höhnischen Über-

schriften der verhetzenden Flugblätter. Hatte also Mannheimer das Richtige getroffen, als er den Juden riet, ihre Forderungen zurückzustellen, um von den Liberalen nicht der Absonderung bezichtigt zu werden und den im Hintergrund lauernden schwarzen Mächten keinen Vorwand zu dreisten Protestkundgebungen zu geben? Beim Anbruch des politischen Frühlings mochte es freilich scheinen, daß der Sieg der allgemeinen Freiheitsprinzipien auch die Judenemanzipation automatisch nach sich ziehen würde; die bald eintretenden Ereignisse bewiesen jedoch das Gegenteil.

Als sich Kaiser Ferdinand nicht mehr unmittelbar bedroht glaubte, setzte er sich über das von ihm gleich nach Ausbruch der Revolution gegebene Versprechen, eine konstituierende Nationalversammlung einzuberufen, seelenruhig hinweg. Am 25. April 1848 veröffentlichte die Regierung eine von ihr selbst ausgearbeitete gemäßigt-liberale Verfassung, in der auf die obligate Anerkennung der Gleichheit aller Bürger ohne Unterschied der Konfession die Klausel folgte, daß die Aufhebung der für die Juden geltenden Beschränkungen dem einzuberufenden Reichstage vorbehalten bleibe. Das einzige, was man den Juden unter dem Drucke der liberalen Zeitströmung zugestand, war das aktive und passive parlamentarische Wahlrecht. Der am 15. Mai in Wien erneut ausgebrochene Aufstand nötigte die Regierung, der Wahlordnung das allgemeine Stimmrecht zugrunde zu legen. Die beiden diesen Aufstand führenden Organisationen, die Nationalgarde und die Studentenlegion, zählten in ihren Reihen nicht wenig Juden. Der tatkräftigste unter den jüdischen Legionären war *Joseph Goldmark*. Fischhof fiel auch diesmal die Rolle eines Führers zu, der in den Scharen der Revolutionskämpfer Zucht und Ordnung aufrechterhielt. Als der Kaiser am 17. Mai das unsichere Wien verließ, um nach Innsbruck zu ziehen, betraute das zum Herrn der Reichshauptstadt gewordene Volk Fischhof mit der Würde des Präsidenten des „Sicherheitsausschusses".

Im Juli trat in Wien der „konstituierende Reichstag" zusammen, der zu seinen Mitgliedern auch einige Juden zählte: Fischhof, Mannheimer, Goldmark sowie Kuranda und Hartmann, welch letztere zum großdeutschen Parlament, zu der Frankfurter Nationalversammlung, delegiert wurden (oben, § 34). Infolge des unausgesetzten Haders zwischen den deutschen und slawischen Mitgliedern des Wiener Reichstags zog sich die Beratung des ihm vorliegenden Verfassungsentwurfes

sehr in die Länge. Das vom Parlamentsausschuß ausgearbeitete Projekt der österreichischen Grundgesetze (September 1848) sah für die Juden völlige bürgerliche und politische Gleichberechtigung vor, insbesondere Freizügigkeit und das Recht, durch eine Ziviltrauung Mischehen einzugehen. Gleichwohl waren die jüdischen Abgeordneten wiederholt genötigt, das Prinzip der Gleichberechtigung bei der Besprechung einzelner Fragen in der Vollsitzung des Reichstags nachdrücklichst zu verfechten. So setzte sich Mannheimer in den Sitzungen vom 26. September und 5. Oktober in zwei glänzenden Reden für die Beseitigung der erniedrigenden „Toleranz-Taxe" sowie der die jüdischen Gemeinden ruinierenden Fleisch- und Kerzensteuer ein. An die Abgeordneten sich wendend, die die Abstimmung hierüber auf ein halbes oder gar ein ganzes Jahr hinausgeschoben wissen wollten, sagte der Redner: „Der Jude trägt gar viel und hat gar viel getragen; er hat mehr getragen als die Judensteuer, er hat getragen den Judenhaß; der Jude trägt noch, wenn es sein müßte, ein Jährchen diese Steuer fort. Aber wissen Sie, meine Herren, wo die Dringlichkeit liegt? Die Dringlichkeit liegt nicht im Juden, sie liegt in Ihnen, sie liegt in Ihrem Berufe, in der Würde dieses Hauses. Sie sind der konstituierende Reichstag, die erste konstituierende Versammlung, die Vertreter des Volkes. Hier gelten allerdings die Fragen, ob Sie nun eine so abnorme, inhumane Steuer sanktionieren wollen; ob Sie für die Ungebühr der alten Zeit die Gewährleistung auf sich nehmen wollen; ob Sie das Unrecht von neuem mit Ihrem Stempel versehen wollen?" Die Beredsamkeit Mannheimers machte Eindruck, und der Reichstag hob mit einer Mehrheit von 243 Stimmen gegen 20 die Sonderbesteuerung der Juden auf. Zu einer grundsätzlichen Anerkennung der Gleichberechtigung sollte es indessen nicht mehr kommen. Am 6. Oktober, einen Tag nach der Besprechung der jüdischen Frage im Reichstag, brachen in Wien von neuem Unruhen aus, die den Kaiser wieder einmal nötigten, die Reichshauptstadt zu verlassen und sich nach Mähren zurückzuziehen.

Ende Oktober wurde das revolutionäre Wien von den Truppen des Fürsten Windischgrätz eingenommen. Es setzten die Schrecken der Gegenrevolution ein: Standgerichte und Hinrichtungen. Neben vielen anderen wurde auch der junge radikale Publizist *Hermann Jellinek*, der Bruder des bekannten Wiener Predigers, standrechtlich erschossen. Nach Verkündigung des Todesurteils rief Hermann Jellinek aus: „Und

doch werdet ihr meine gedruckten Gedanken nicht füsilieren!"[1]) Mittlerweile wurde der Reichstag aus Wien nach dem mährischen Kremsier verlegt, und bald darauf dankte Kaiser Ferdinand zugunsten seines jungen Neffen Franz Joseph ab (2. Dezember 1848). Drei Monate später löste der neue Kaiser den konstituierenden Reichstag auf, noch ehe dieser mit der Ausarbeitung der Grundgesetze fertig geworden war. Auf die Auflösung der revolutionären Versammlung folgte die Festnahme und Aburteilung der radikalsten Abgeordneten, darunter Fischhofs und Goldmarks. Während der erstere wegen Beteiligung an den Wiener Unruhen zu neun Monaten Kerkerhaft und Verlust der politischen Rechte verurteilt wurde, erkannte das Gericht gegen den der äußersten Linken angehörenden Goldmark auf die Todesstrafe, vor der ihn jedoch die Flucht nach Amerika rettete.

Am 4. März 1849 unterzeichnete Franz Joseph die von ihm „oktroyierte" Verfassung, die sich als verhältnismäßig liberal erwies. Eine ihrer Bestimmungen gewährleistete die bürgerliche Gleichberechtigung, und zwar in der folgenden, sich an das deutsche Vorbild anlehnenden klaren Formulierung: „Der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte ist von dem Religionsbekenntnis unabhängig". Die frohe Botschaft gelangte in Wien zur öffentlichen Kenntnis gerade am Purimfest, dem Tage der Niederlage Hamans, und so bemächtigte sich der dortigen jüdischen Gemeinde doppelte Freude; allerdings fehlte es auch nicht an Skeptikern, die der Meinung waren, daß die allerhöchste Gabe wieder zurückgenommen werden könne. Am 3. April erschien eine Abordnung der Wiener Judenschaft beim Kaiser in Olmütz, um ihm für die Emanzipation zu danken. Die Erwiderung Franz Josephs lautete: „Es gereicht mir zum Vergnügen, den Ausdruck der Gefühle treuer Ergebenheit und Anhänglichkeit entgegenzunehmen, welche Sie mir im Namen der israelitischen *Gemeinde* von Wien darbringen". Die Wiener jüdische Kolonie wurde somit zum ersten Mal allerhöchst als „Gemeinde" tituliert, eine Bezeichnung, die man ihr bis dahin hartnäckig verweigert hatte. Es erübrigt sich, zu betonen, daß die Regierung nicht daran dachte, die Gleichberechtigung der Juden unverzüglich und in vollem Umfange durchzuführen, doch legte sie ihrer partiellen Verwirklichung, namentlich in bezug auf die elementaren Rechte der Freizügigkeit und des Immobilienerwerbes, keine Hindernisse in den

[1]) Im Jahre 1847 hatte Jellinek eine Schrift über Uriel da Costa veröffentlicht, eine Apotheose des kühnen Gedankenstürmers des XVII. Jahrhunderts.

Weg. Die die jüdische Bevölkerung an festumgrenzte Wohnstätten fesselnden Sklavenketten waren gesprengt. Nun gab es in Wien und an anderen Orten keine Sonderklasse von „Tolerierten" mehr, womit zugleich auch die polizeiliche Hetzjagd auf die des Wohnrechts entbehrenden „Nichttolerierten" ein Ende nahm: dieses unveräußerliche Recht stand jetzt allen Juden ohne Unterschied des Standes und Berufes zu. Die jüdische Bevölkerung ließ den günstigen Augenblick nicht ungenützt verstreichen: viele Juden beeilten sich, aus der Provinz nach der Hauptstadt zu ziehen. Andere wieder hielten in die den Juden ehedem gänzlich verwehrten Provinzen Tirol, Steiermark und Kärnten Einzug, erwarben überall Grundbesitz und ließen sich zum Teil auch auf dem flachen Lande nieder. Die jüdischen Juristen erhielten Zutritt zum Rechtsanwaltsstand und den angehenden jüdischen Gelehrten winkte bereits die akademische Laufbahn. Es eröffneten sich den Juden auch noch verlockendere Perspektiven . . . Die lichten Hoffnungen sollten indessen bald wieder zuschanden werden. Über Österreich zog eine Ära tiefgreifender politischer Reaktion herauf, deren Eintritt vor allem durch den die buntscheckige Monarchie zerfleischenden Völkerzwist beschleunigt wurde, in dem sich die Kräfte der Freiheitskämpfer mehr und mehr verzettelten.

Tragisch war die Lage der zwischen den sich bekämpfenden nationalen Gruppen stehenden und von keiner Seite als Nation anerkannten Juden. In *Böhmen* geriet die jüdische Bevölkerung zwischen die zwei einander feindlichen Lager der Deutschen und der Tschechen. Die im Geiste der deutschen Kultur erzogenen jüdischen Intellektuellen, aber auch die Massen, deren Umgangssprache das dem Deutschen verwandte „Jiddisch" war, gravitierten mehr zu den Deutschen, wodurch sie sich bei den Tschechen verhaßt machten, die sich damals im Anfangsstadium ihrer nationalen Wiedergeburt befanden. In den ersten Tagen nach dem Ausbruch der Märzrevolution kam allerdings diese Feindseligkeit noch nicht zum Vorschein: das Bürgertum und die Studentenschaft von Prag forderten in ihren Petitionen (11.—15. März 1848) unter anderem auch die Emanzipation der Juden. Je mehr sich jedoch das deutsch-slawische Verhältnis trübte, desto stärker wurde die Abneigung der Tschechen gegen die Judenheit. Als es Ende April in Prag zu Volksunruhen kam, bombardierte der tschechische Mob jüdische Häuser mit Steinen und mißhandelte jüdische Passanten. Die Tumulte drohten zu einer förmlichen Judenhetze auszuwachsen, und nur das

Eingreifen der Bürgerwehr machte dem Unfug ein Ende. Die Erregung der Tschechen war so groß, daß sich die Prager Juden eine Zeitlang nicht über die Grenzen ihres Viertels hinauswagten. — Die böhmische Judenheit wurde jedoch bald von ihrem Sklavenjoch befreit. Nach der Verkündung der Reichsverfassung vom 4. März 1849 traten auch jene in Böhmen geltenden pharaonischen Gesetze außer Kraft, die bis dahin das Eheschließungsrecht der Juden beschränkt und ihnen die Vermehrung „über die Norm hinaus" streng verwehrt hatten.

Nur mit Mühe und Not fand auch die Judenheit *Galiziens* zwischen der Szylla des Deutschtums und der Charybdis des Slawentums ihren Weg. In den politischen Brennpunkten des Landes, namentlich in Lemberg und Krakau, gingen die einflußreichen jüdischen Kreise mit der polnischen Mehrheit der Bevölkerung zusammen und bekundeten einen glühenden polnischen Patriotismus. Darum versäumten auch die Polen nicht, in ihren in den Märztagen eingereichten Petitionen die Gleichberechtigung der Juden zu befürworten. Die jüdische Jugend trat in die Reihen der Nationalgarde, die Intellektuellen ließen sich in die polnischen radikal-patriotischen Klubs aufnehmen oder gründeten besondere, die gleiche Gesinnung pflegende Vereinigungen. Als in Posen ein Aufstand gegen Preußen ausbrach, wandte sich der jüdische Klub von Krakau an die Posener Judenschaft mit der Aufforderung, sich der Erhebung anzuschließen (22. Mai 1848). „Das edelmütige polnische Volk — so hieß es in dem Aufruf — das unseren Brüdern zu der Zeit, als die Kinder Germaniens und Galliens uns schmählich vertrieben und in den Abgrund des Elends stürzten, sichere Zuflucht gewährte; das Volk, das man vor achtzig Jahren der Freiheit und des Landes beraubt hat und das seitdem mit beispielloser Beharrlichkeit und Tapferkeit für seine Rechte kämpft — dieses Volk steht nunmehr unmittelbar vor seinem Ziel. Wir Juden, die wir im selben Lande beheimatet sind, sind mit der polnischen Erde, der wir entsprossen sind, verwachsen und haben das gleiche Vaterland wie die Polen. Wir haben gleich ihnen gekämpft, gleich ihnen Unterdrükkung, Verbannung und Schmach erduldet. Brüder, können wir denn nach alledem noch im Zweifel darüber sein, daß es unsere Pflicht ist, an dem heiligen Werke mitzuwirken und diesem edlen Volke unter Einsatz von Leben und Besitz beizustehen? Dürfen wir denn auch nur einen Augenblick darüber unschlüssig sein, auf welche Seite wir uns

schlagen sollen, auf die der Deutschen oder der Polen?" Diese patriotische Verherrlichung des polnischen Freiheitsdranges rief nun bei den Posener Juden, die deutsches Nationalgefühl erfüllte, schärfsten Unwillen hervor. Mit „vaterländischem Mißfallen" wiesen die Posener Juden den „aufreizenden Aufruf" der Krakauer zurück und erklärten voll Stolz, daß sie Deutsche und im deutschen Volkstum verwurzelt seien: „Wir haben stets — so versicherten sie — mit Deutschland gefühlt, bei seinen Leiden getrauert, bei seinen Freuden gejubelt". So prallten innerhalb der Judenheit zwei nationale Bekenntnisse, zum Polentum und zum Deutschtum, hart aufeinander, während jüdisch-nationale Gedankengänge für beide Gruppen der assimilierten Intellektuellen überhaupt nicht zu existieren schienen. Übrigens waren damals in Galizien nicht nur die polonisierten Juden, sondern auch manche Vertreter der Orthodoxie von feurigem polnischen Patriotismus beseelt. Es ist bereits erwähnt worden (oben, § 17), daß der Krakauer Rabbiner *Berusz Maisels* an der polnischen Freiheitsbewegung regsten Anteil nahm. Im Herbst 1848 zum Reichstagsabgeordneten von Krakau gewählt, schloß sich Maisels in dem in Kremsier tagenden Parlament der von Franz Smolka geführten oppositionellen Polenfraktion an[1]).

Das erste Jahr nach Ausbruch der Revolution brachte für die in den Fesseln der Rechtlosigkeit schmachtenden galizischen Juden noch keine Befreiung. Im Sommer 1848 unterbreiteten die Abgeordneten der galizischen Gemeinden dem konstituierenden Reichstag in Wien eine Petition, in der das Volk selbst sein Leid zu klagen schien. Die Petenten wiesen darauf hin, daß die Juden noch immer des Rechtes beraubt seien, Güter, Mühlen, Brennereien und Gasthäuser in Pacht zu nehmen und daß die ihnen aufgebürdeten Steuerlasten die Armen um den letzten Bissen und Heller brächten. „Wir haben schon oft gefleht und geklagt — so hieß es in der Bittschrift — erhielten aber jedesmal den erbarmungslosen Befehl zur Antwort: zu schweigen und uns ruhig zu verhalten". Das Wiener Parlament brachte indessen den Duldern in Galizien nur teilweise Erleichterung, indem es, wie erwähnt, die drückenden „Judensteuern" abschaffte. Freizügigkeit und Gewerbefreiheit sollten die galizischen Juden erst auf Grund der Verfassung vom 4. März 1849 erlangen.

---

[1]) Auf die Frage, warum er, ein orthodoxer Jude, sich der Linken und nicht der Rechten angeschlossen habe, gab der schlagfertige Rabbiner die witzige Antwort: „Juden haben keine Rechte".

§ 40. Die Revolution und die Judenhetzen in Ungarn

Tragisch war die Wendung, die die Revolution in Ungarn nahm. Die das Land zerfleischenden Zwistigkeiten zwischen Magyaren, Deutschen und Slawen komplizierten hier aufs äußerste den Kampf gegen die Reichsgewalt und hatten verhängnisvolle Folgen. Die jüdische Frage, die sich in Ungarn schon zu Beginn der vierziger Jahre zugespitzt hatte (oben, § 18), sollte gleich nach der Märzumwälzung von 1848 wieder akut werden. Der damals in Preßburg tagende ungarische Reichstag beschloß, die Staatsordnung von Grund aus zu erneuern, ging jedoch der Frage der jüdischen Emanzipation geflissentlich aus dem Wege, umsomehr als diese auch dem in der Versammlung tonangebenden Verfechter der nationalen Unabhängigkeit, Ludwig Kossuth, noch immer nicht als zeitgemäß galt. Immerhin war der Reichstag unter dem Drucke der hochgehenden Wogen der Revolution genötigt, den Juden das ihnen kaum noch irgendwo streitig gemachte Wahlrecht zuzugestehen (14. März). Am gleichen Tage fand in der ungarischen Hauptstadt Budapest eine große Volksversammlung statt, die unter anderem eine Entschließung zugunsten der Gleichberechtigung der Juden annahm. Dieser kärgliche Vorschuß auf die Emanzipation versetzte die Juden in so große Begeisterung, daß sie sich der ungarischen Freiheitsbewegung mit Leib und Seele verschrieben. Viele ließen sich in die Nationalgarde einreihen, und einige angesehene Budapester Juden wurden in den revolutionären Sicherheitsausschuß gewählt.

Ein brutaler Schlag machte indessen dem Frühlingstraum jäh ein Ende. Galt die Emanzipation selbst den fortschrittlichen Magyaren als noch nicht zeitgemäß, so mußte sie den rückständigen Vertretern des Kleinbürgertums geradezu als ein Anschlag auf die Volksfreiheit erscheinen, da ja die Freiheit für sie mit ungehemmter Unterdrückung der fremdstämmigen Handelsrivalen gleichbedeutend war. „Wo bliebe die Freiheit — meinten sie — wenn man nicht einmal dem Juden den Garaus machen dürfte?“ So beeilten sich denn die Judenfeinde, in der Absicht, dem liberalen Reichstag, der den Juden das Wahlrecht zuerkannt hatte, Schrecken einzujagen, eine Massendemonstration zu veranstalten. Die Kundgebung artete in wüste antijüdische Krawalle aus. Zwei Tage lang, am 19. und 20. März, waren die Straßen Preßburgs in der Gewalt von Banden wildgewordener Kleinbürger und

Handwerksburschen. Die Unholde demolierten die Häuser und Läden der Juden, die sich erkühnt hatten, außerhalb des alten Ghettos Wohnsitz zu nehmen und Handel zu treiben, mißhandelten sie, plünderten ihr Hab und Gut und zerstörten die große Preßburger Synagoge bis auf den Grund. Polizei und Truppen rührten zunächst keinen Finger. Erst nachdem auch das Ghetto zum Teil ausgeplündert war, wurde es von einem Truppenteil abgeriegelt, während die jüdischen Einwohner der übrigen Stadtviertel auch fernerhin schutzlos blieben. Als sich eine Schar jüdischer junger Leute nach dem Ausbruch der Unruhen zum Dienst in der Nationalgarde meldete, wies man sie schroff zurück, um den Juden vor Augen zu führen, daß sie keine Bürger seien, und um ihnen obendrein jede Abwehrmöglichkeit zu nehmen. Erst nach langem Zögern fand sich der Magistrat bereit, zur Verteidigung der Juden die Bürgerwehr einzusetzen, und auch dies nur unter der Bedingung, daß die jüdischen Einwohner der „Christenviertel" erneut in das Ghetto zögen, um hierdurch den „Zorn des Volkes" zu beschwichtigen. Die Bedrohten mußten sich dieser schmachvollen Forderung fügen, und am dritten Tage nahmen die Exzesse ein Ende. Nun war es offensichtlich, daß die Hetze von der Bürgerschaft eigens dazu angezettelt worden war, um bei dem Magistrat die Vertreibung der Juden aus dem Stadtinneren zu erzwingen. Der kurz darauf aus Budapest mit einer Heeresabteilung eingetroffene Regierungskommissar hob zwar die rechtswidrige Wiederherstellung des Ghettos auf und ersuchte die Juden, in ihre Stadtwohnungen zurückzukehren, doch sollten noch Wochen vergehen, bis die eingeschüchterten Juden den Mut aufbrachten, sich in das feindliche Lager zu wagen und von ihren verlassenen Häusern von neuem Besitz zu ergreifen.

Gleichwohl war das politische Ziel der Preßburger Judenhetze erreicht. Der Reichstag wich vor der „Volksbewegung" zurück und machte die von ihm beschlossene Verleihung des Wahlrechts an die Juden wieder rückgängig. Um diesen Verrat an der Revolution zu rechtfertigen, berief sich Kossuth heuchlerischerweise auf das eigene Interesse der Juden: „Wollte man die Juden jetzt emanzipieren — sagte er — so würde man sie dem Schlachtmesser ihrer Feinde überliefern und eine zweite Bartholomäusnacht herbeiführen". Der Erfolg des Preßburger Raubgesindels spornte auch an anderen Orten zu gleichen Untaten an. Im Laufe des April und Mai kam es zu ähnlichen Ausschreitungen in Tyrnau, Kaschau, Stuhlweißenburg und

Temesvar. Die antijüdischen Exzesse griffen auch auf den Sitz der Landesregierung, auf Budapest, über, wo die Juden, die fortschrittlicher als die von Preßburg gesinnt waren, den Mut noch immer nicht sinken ließen, nach wie vor in der Nationalgarde Dienst taten und sich überhaupt für die Befreiung des „Vaterlandes" ereiferten. Der Reichstag war inzwischen (am 11. April) aufgelöst worden, und die ganze Macht lag in den Händen der Regierung Kossuth-Batthyany. Am 19. April sammelte sich nun vor dem Rathaus eine große Menge magyarischer „Patrioten" und forderte die Ausweisung aller nach 1840 nach Budapest zugezogenen jüdischen Familien sowie den Ausschluß sämtlicher Juden aus der Nationalgarde. Als sich die Menge anschickte, die Tore des Rathauses einzudrücken, warfen sich ihr die das Gebäude bewachenden Nationalgardisten entgegen, wobei einer von ihnen, zufälligerweise ein Jude, einen der Demonstranten an der Hand verletzte. Sogleich erschollen die Rufe: „Die Juden mißhandeln die Christen!" Daraufhin überfluteten die wütenden Raufbolde die benachbarten Straßen, überfielen die ihnen in den Weg kommenden Juden und brachen in die jüdischen Häuser und Läden ein. Die jüdische Jugend war bereit, sich mit bewaffneter Hand gegen die Plünderer zur Wehr zu setzen, doch rieten die Gemeindeführer von diesem „gefährlichen" Vorhaben ab und riefen die Hilfe des Ministers Batthyany an. Der Minister ersuchte sie, der Forderung des „Volkes" nachzukommen und die jüdische Jugend zum Austritt aus der Nationalgarde zu veranlassen. Erst nachdem die Gemeindevertreter sich damit einverstanden erklärt hatten, gab der Minister Befehl, die Unruhen, die sich übrigens inzwischen von selbst gelegt hatten, mit Waffengewalt zu unterdrücken. Ferner erließ Batthyany eine lügnerische Proklamation, in der es hieß, daß die Regierung zwar nicht befugt sei, das jeden „Sohn des Vaterlandes" zum Dienst in der Bürgerwehr verpflichtende Gesetz aufzuheben, daß es ihr aber nichtsdestoweniger „im Hinblick auf die von den jüdischen Vertretern vorgetragene Bitte" angezeigt erscheine, die „vorübergehende Entwaffnung der in der ungarischen Nationalgarde dienenden Juden" anzuordnen.

In so schamloser Weise verhöhnte man die Gefühle einer ganzen, etwa vierhunderttausend Seelen zählenden Bevölkerungsschicht, was freilich in einem Lande, dessen Befreiungs-Losung auf den Grundsatz hinauslief: „Alles für die Magyaren, nichts für die anderen Völker!" ganz in Ordnung zu sein schien. Als Anfang Juli 1848 in Budapest

der neue konstituierende Reichstag zusammentrat, wurde ihm eine Petition überreicht, die von dem in der Hauptstadt unter dem Vorsitz Leon Holländers wirkenden, die Gesamtheit der „jüdischen Bürger" der ungarischen Lande vertretenden Sonderkomitee ausgearbeitet worden war. „Im Namen der Israeliten Ungarns und seiner Nebenländer — so lautete der Einleitungssatz der Petition — verlangen die Unterfertigten von Ihnen, verehrte Landesvertreter, Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit. Wir verlangen sie darum, weil wir dazu berechtigt sind und unsere Ansprüche darauf vor Gott und Menschen geltend machen können . . . Vertreter! Äußere und innere Feinde unterwühlen den Frieden dieses schönen Vaterlandes, Gefahr droht der Freiheit, ja der Existenz der ungarischen Nation; kann derjenige ein Ungar, ein Patriot sein, der seinen Nebenmenschen zu eben dem Schicksal verdammen will, dem er selbst soeben glücklich entronnen? . . . Ungarn! Reichet uns die Bruderhand! Es liegt in eurem, liegt in unserem Interesse, auf Teilnahme, auf Freundesherzen rechnen zu können. Wir sind geborene Märtyrer der Freiheit, unsere Vorfahren verbluteten in den Kämpfen um diesen Schatz und darum wissen wir seinen Wert zu würdigen . . . Auch wir haben bewiesen, daß wir für die Freiheit glühen, daß in unserer Vaterlandsliebe uns keine Volksklasse übertrifft. Im Gefühl der Gerechtigkeit unserer Sache hoffen wir, daß auch Sie uns gegenüber von der Gerechtigkeit sich werden leiten lassen, von der Gerechtigkeit, die nicht Gnade, nicht halbe Maßregeln, nicht Rechte und Privilegien erteilt, sondern Rechtsgleichheit für alle Landesbewohner ohne Unterschied. In diesem Zeichen werden Sie siegen. Die gute Sache, für welche die ungarische Nation zu kämpfen berufen ist, wird alsbald vierhunderttausend begeisterte und aufopferungsfähige Männer gewinnen . . .". Dieser leidenschaftliche Appell fand indessen bei den magyarischen Patrioten kaum Beachtung. Wohl sprach sich der Minister Szemere grundsätzlich für die Emanzipation aus, um jedoch zugleich zu erklären, daß sie vorderhand nicht zeitgemäß sei und daß es ihm ratsam erscheine, auf die Judenfrage nach der Lösung der allgemeineren Staatsprobleme zurückzukommen. Von den neun Sektionen des Reichstags gaben daraufhin nur drei ihr Votum für die sofortige Emanzipation ab, während die restlichen sechs sie von der Umgestaltung der jüdischen Lebensverhältnisse abhängig machten und sie obendrein nur *schrittweise* durchgeführt wissen wollten.

Da brach aber für Ungarn eine Zeit schwerer Prüfungen an. Der offenkundig gewordene Separatismus dieses Landes wurde von Österreich mit bedrohlichen militärischen Gegenmaßnahmen beantwortet und hatte den Anmarsch der Schrecken verbreitenden Kroatenscharen des Banus Jellačič zur Folge. Hierauf proklamierte der ungarische Reichstag die Absetzung der Habsburger Dynastie und die völlige Unabhängigkeit Ungarns. Kossuth stellte sich an die Spitze der provisorischen Regierung, und bald verwandelte der Krieg das ganze Land in ein einziges Flammenmeer. Nunmehr entsann man sich der Juden, um auch sie zur Schlachtbank zu zerren. Solange die Nationalgarde für die ungarischen Patrioten nur eine Spielerei bedeutet hatte, waren die Juden aus ihren Reihen ausgestoßen worden; als aber der Augenblick gekommen war, das Land gegen den äußeren Feind zu verteidigen, zögerte man nicht, den Entrechteten das Recht zuzuerkennen, ihr Blut für das Vaterland zu verspritzen, und preßte sie zum Waffendienst. Versöhnungssüchtig, wie sie waren, beeilten sich nun die Juden, dem patriotischen Ruf Folge zu leisten. Tausende von Freiwilligen meldeten sich zum aktiven Heeresdienst und ließen sich in die Landwehr, die Honved, einreihen, unter anderen der Rabbiner von Budapest Schwab und der bekannte Reformfreund Leopold Löw. An manchen Orten übten die Slowaken und Serben an den ungarnfreundlichen Juden blutige Rache, wobei in der Stadt Zenta ihrer Wut auch der dortige Rabbiner Ullmann zum Opfer fiel. Die jüdischen Gemeinden spendeten für die Kriegszwecke große Geldsummen und machten hie und da im Interesse der Landesverteidigung selbst das goldene und silberne Kultusgerät zu Geld. Diese Opferfreudigkeit kam die ungarische Judenheit nicht weniger teuer zu stehen als der Kampfesmut der jüdischen Freiwilligen. Der gegen die Aufrührer vorrückende und bereits in das Herz Ungarns eingedrungene Fürst Windischgrätz drohte den der ungarischen Streitmacht Vorschub leistenden jüdischen Gemeinden schwere Geldbußen an. In Pest eingezogen, forderte er denn auch der dortigen Gemeinde eine Kontribution in Höhe von vierzigtausend Gulden ab (im Februar 1849). Noch rücksichtsloser ging der nach Abberufung des Fürsten Windischgrätz an die Spitze der Strafexpedition gegen Ungarn gestellte blutrünstige General Haynau vor, der in der Geschichte als eine Verkörperung der Grausamkeit fortlebt. Unter dem Vorwand, daß die Juden zu den Haupturhebern des Aufstandes gehörten, scheute er sich nicht, den Gemeinden von Pest und Ofen eine

sich auf über eine Million Gulden belaufende Kontribution aufzuerlegen.

Auf die Nachrichten hin, daß die Österreicher ihren Zorn an den sich für das Vaterland aufopfernden Juden ausließen, begann sich in den Machthabern und Gesetzgebern Ungarns nach und nach das Gewissen zu regen. Am 28. Juli 1849 wandte sich der Ministerpräsident Szemere, derselbe, der ein Jahr früher die Emanzipation als nicht zeitgemäß bezeichnet hatte, in einer Sitzung der inzwischen aus Pest nach Szegedin verlegten Nationalversammlung an die Volksvertreter mit der folgenden dringenden Ermahnung: „Wenn das jüdische Volk — so rief er aus — auf dem gleichen Schlachtfelde steht; wenn es sein Blut für das Vaterland vergießt, das die Juden nicht zu seinen Bürgern zählt; wenn es sein Gut und Blut für die Freiheit opfert, die es nur in der Zukunft erwartet, und für Rechte, die es noch nicht besitzt — so muß ich auf Ehre und Gewissen sagen, daß gerade jetzt, wo der Feind dieses Volk mehr als alle anderen quält und bedrückt, der Augenblick gekommen ist, in dem die Nationalversammlung nicht länger zögern darf: sie muß das heilige Prinzip verkünden, daß die Juden Bürger des Vaterlandes und den übrigen Bürgern in den Rechten und Pflichten gleichgestellt sind". Daraufhin nahm der konstituierende Reichstag einstimmig die folgende Resolution an: „Jeder innerhalb der ungarischen Reichsgrenzen geborene oder hier gesetzlich angesiedelte Einwohner mosaischer Konfession genießt alle jenen bürgerlichen und politischen Rechte, die den Bekennern anderer Religionen zustehen". Darüber hinaus wurde der Innenminister beauftragt, eine Versammlung geistlicher und weltlicher Vertreter der jüdischen Gemeinden einzuberufen und ihr die Aufgabe zuzuweisen, die Grundlagen des Judentums dem neuzeitlichen Geiste entsprechend zu reformieren. In diesem Zusatzbeschluß tritt unverkennbar der Einfluß Kossuths zutage, der die Emanzipation seit jeher von einer Reform der jüdischen Religion abhängig machen wollte.

Der Entschluß des reumütigen Parlaments, das Jahrhunderte währende Unrecht gutzumachen, kam indessen reichlich spät, in dem Augenblick nämlich, als die Magyaren selber bereits vor dem Untergang ihrer Freiheit standen[1]). Am 13. August, zwei Wochen nach

[1]) Der reformfreundliche Rabbiner und Publizist Ignaz Einhorn, der sich selbst am ungarischen Freiheitskampf beteiligt hatte, gibt in seinem Buche „Die Revolution und die Juden in Ungarn" (Leipzig 1851) die folgende bezeichnende Episode

der eben erwähnten Parlamentssitzung, erlitt die ungarische Streitmacht in der Schlacht bei Vilagos eine entscheidende Niederlage. Seinen Sieg hatte Österreich nicht zuletzt den russischen Truppen zu verdanken, die Nikolaus I. zur Niederwerfung der ungarischen „Umstürzler" bereitwilligst zur Verfügung gestellt hatte. Mit einem Schlage sah sich Ungarn der nationalen wie der politischen Freiheit beraubt. Die Streifkorps des Henkers Haynau durchzogen das wehrlose Land, füsilierten Tausende von Menschen, verwüsteten Städte und Dörfer und bürdeten der Bevölkerung ruinöse Kontributionen auf. Die im Laufe des Krieges ohnehin der Verarmung verfallenen jüdischen Gemeinden Ungarns sollten ihre Sympathien für die Revolution mit einer Kriegsentschädigung von über zwei Millionen Gulden büßen, wobei sie im Falle eines Zahlungsversäumnisses eine zusätzliche Geldbuße oder gar die Verhaftung der Gemeindeältesten zu gewärtigen hatten. Kaiser Franz Joseph setzte allerdings die den Juden auferlegte Kontribution auf eine Million Gulden herab und gestattete nachträglich, diese Summe zur Bildung eines besonderen Schulfonds zu verwenden, aus dessen Mitteln unter Regierungsaufsicht stehende jüdische Lehranstalten unterhalten werden sollten.

§ 41. Die Zeitspanne der Reaktion und die Reichsverfassung von 1867

Die alleuropäische Reaktion der fünfziger Jahre sollte auch Österreich in ihren Bann ziehen. Auf den coup d'état Napoleons III. in Paris folgte ein Staatsstreich in Wien. Am 31. Dezember 1851 setzte Franz Joseph die von ihm selbst am 4. März 1849 oktroyierte Verfassung, weil mit den österreichischen Verhältnissen angeblich unvereinbar, außer Kraft und stellte so den Absolutismus wieder her. Obgleich hierbei kundgetan wurde, daß die Gleichheit der Bürger vor

---

wieder: Bald nach der Annahme des Gesetzes über die Gleichberechtigung ordnete die Regierung die Räumung des von dem heranrückenden Feinde bedrohten Szegedin an. Da erschien auf dem Rathausplatz ein alter Jude mit einer Blechdose in der Hand, der, mit den darin enthaltenen Geldmünzen klimpernd, wie bei Leichenbegängnissen üblich, laut ausrief: „Zedaka tazil mi'maweth" („Almosen errettet vor dem Tode"). Als man ihn fragte: „Wer ist denn gestorben?", gab er zurück: „Die ungarische Republik. Und, um in Abrahams Schoß sanft ruhen zu können, hat sie uns vor ihrem Hinscheiden als frommes Legat die Emanzipation vermacht. Friede ihrer Asche!"

dem Gesetz voll in Geltung bleibe, konnten sich die Juden des Gefühls nicht erwehren, daß ihre eben vollzogene Emanzipation schwer gefährdet sei. Die sich erneut in den Vordergrund drängenden Judenhasser bewogen auch in der Tat einige Magistrate, um die Einschränkung der Freizügigkeit der Juden nachzusuchen, die es in der Zwischenzeit gewagt hatten, sich in ihnen ehedem verwehrten Gegenden und Städten (in Wien, in Prag außerhalb des Ghettos usw.) massenhaft anzusiedeln. Daraufhin ging die Regierung an eine Revision der einschlägigen Gesetze, mit dem Ergebnis, daß am 2. Oktober 1853 ein Erlaß veröffentlicht wurde, der den Juden aufs neue den Realbesitz in den österreichischen Kronländern untersagte. Fortan durfte ein Jude in der Reichshauptstadt ein Haus nur mit spezieller kaiserlicher Genehmigung erwerben, die erst nach Vorlegung einer polizeilichen Bescheinigung über Zuverlässigkeit und besondere Verdienste erteilt zu werden pflegte. (Bemerkenswert ist es, daß das Grunderwerbsrecht der preußischen Juden in Österreich kraft Staatsvertrages unbeschränkt war.) Um den den Juden versetzten Schlag milder erscheinen zu lassen, wurde freilich das neue Gesetz für eine provisorische und der rückwirkenden Kraft entbehrende Maßregel erklärt. Desungeachtet gab der Erlaß vom 2. Oktober der damals am Ruder stehenden reaktionären Regierung (Graf Thun u. a.) das Zeichen zur Wiederherstellung der jüdischen Rechtlosigkeit. Die Freizügigkeit der Juden wurde erneut beschränkt, und die Alpenländer (Tirol, Steiermark usw.) waren für sie wieder verwehrtes Gebiet geworden. Besondere Verschärfung erfuhren die Rechtsbeschränkungen nach Abschluß des Konkordats mit dem Papst (1855), das im katholischen Österreich zum Erstarken des Klerikalismus führte. In manchen Gegenden (so namentlich in Galizien) zögerte man nicht, die archaistische Bestimmung wieder in Kraft zu setzen, wonach die Juden keine christlichen Dienstboten beschäftigen durften. Auch blieb der Versuch nicht aus, die Eheschließung der Juden nach alter Gepflogenheit von dem bei der Ortspolizei einzuholenden „Ehekonsens" abhängig zu machen. Überdies führte der Justizminister unter Hinweis darauf, daß der Staat von den Juden eine nachdrücklichere Bekräftigung der Wahrhaftigkeit als von den Christen verlangen müsse, aufs neue den berüchtigten „Judeneid" ein. Zugleich ging man darauf aus, die freien Berufe: den Stand der Rechtsanwälte und Notare sowie die Lehrerschaft an den nichtjüdischen Lehranstalten, von Juden zu säubern. Die

österreichischen Praktiken wurden auch nach Ungarn verpflanzt. Hier war es der Regierung darum zu tun, die Juden, die sich in den Jahren der Revolution als übereifrige magyarische Patrioten erwiesen hatten, zu germanisieren. Die ihnen abgepreßte Million Gulden an Kontributionsgeldern, aus denen, wie erinnerlich, ein Schulfonds gebildet worden war, wurde zur Gründung von Staatsschulen mit deutscher Unterrichtssprache für die jüdische Bevölkerung verwendet. An die Verwirklichung der vom ungarischen Revolutionsreichstag im Jahre 1849 proklamierten Gleichberechtigung war überhaupt nicht mehr zu denken.

Ein Umschwung trat in der inneren Politik Österreichs erst im Jahre seiner außenpolitischen Niederlagen (1859) ein. Im italienischen Befreiungskrieg aufs Haupt geschlagen, suchte Österreich sein Heil in inneren Reformen. Ein neuer Geist wehte durch das alte Reich. Die österreichische Regierung kehrte, wenn auch zaghaft, zur konstitutionellen Ordnung zurück, womit zugleich die Emanzipation der Juden auf die Tagesordnung kam. Schon im August 1859, einen Monat nach der Niederlage der österreichischen Armee in der Schlacht bei Solferino, verkündete ein Regierungsmanifest die Inangriffnahme einer Revision der für die Juden geltenden Gesetzesvorschriften. Im Februar 1860 erging denn auch ein Gesetz, das den Juden, unter manchen Vorbehalten für die Alpenländer und Galizien, überall in Österreich das Recht zuerkannte, unbewegliches Gut zu erwerben. Zugleich wurden viele die Freizügigkeit und Gewerbefreiheit beengenden Verfügungen aufgehoben. Auch das von der Reaktion verseuchte öffentliche Leben schritt langsam der Entgiftung entgegen. Ebenso wie in Deutschland flaute der Judenhaß in den sechziger Jahren auch in dem von dem liberalen Minister Schmerling regierten Österreich merklich ab. Nach und nach wurde das Bedürfnis rege, alle Teilreformen durch eine radikale, zusammenfassende Reform zu ersetzen. Den Anstoß hierzu gab die neue Niederlage, die Österreich 1866 im Kriege gegen Preußen erlitt. Im Jahre 1867 löste schließlich das Habsburgerreich seine konstitutionelle und zum Teil auch seine nationale Frage: in der Doppelmonarchie Österreich-Ungarn bürgerten sich normale verfassungsmäßige Zustände ein, und die neuen Grundgesetze sicherten in den beiden Reichshälften allen Landesbewohnern ohne Unterschied der Nationalität und des Glaubensbekenntnisses das Vollbürgerrecht zu.

Eine wesentliche Ergänzung zu der neuen Verfassung bildete in Österreich das „Konfessionsgesetz" von 1868, das die Bestimmungen des Konkordats mit Rom aufhob und der Schule, der Ehe und anderen öffentlichen Institutionen ein interkonfessionelles Gepräge gab. Die Pforten der von der klerikalen Bevormundung befreiten Schulen aller Kategorien taten sich den Juden, den Lernenden wie den Lehrern, weit auf. Durch die Einführung der Ziviltrauung wurde die interkonfessionelle Mischehe auf eine feste gesetzliche Grundlage gestellt. Formell hatten die Juden auch zu allen Staatsämtern Zutritt, doch wurden sie de facto zu den höheren Regierungsstellen nur in Ausnahmefällen zugelassen. Überhaupt ist es ein Signum dieser Zeit, in der Donaumonarchie wie in Deutschland, daß nach der endgültigen Festigung der *Prinzipien* der Gleichberechtigung deren Durchführung in der Praxis an jener Grenzscheide stecken blieb, die die bürgerlichen Rechte von den politischen trennte. Alle Beschränkungen der Freizügigkeit und der Gewerbefreiheit waren hinweggefegt, immer bedeutender wurde die Rolle der Juden innerhalb des Rechtsanwaltstandes, der Ärzteschaft und in der Presse, die Zahl der jüdischen Schüler und Studierenden an den Mittel- und Hochschulen erreichte eine nie dagewesene Höhe. Bei alledem vermochten die Juden infolge der Widerstände des judenfeindlichen christlichen Bürgertums und angesichts dessen nationaler Engherzigkeit sich den Weg zu den kommunalen Selbstverwaltungen nur Schritt für Schritt zu bahnen. Am schwierigsten gestaltete sich dieser Kampf in Ostgalizien (in den Bezirken von Lemberg und Brody), wo die Juden zwischen zwei feindlichen Lagern standen, zwischen Polen und Ruthenen, denen nur das eine gemeinsam war: der Widerwille gegen die jüdische Emanzipation. Selbst unter den polnischen Liberalen bildeten Judenfreunde eine seltene Ausnahme. Soweit sie sich für die Gleichberechtigung einsetzten, taten sie es in der alleinigen Absicht, die Juden für die Bildung einer Einheitsfront gegen das Deutschtum und die autonomistischen Bestrebungen der Ruthenen zu gewinnen. Der Führer der liberalen Fraktion im galizischen Landtag, Franz Smolka, betonte denn auch immer wieder in seinen Reden: „Die Gleichberechtigung ist den Juden nicht um ihretwillen, sondern um unseretwillen zu gewähren, damit sie gute Polen werden".

Ebenso schlimm war es um die Vertretung der Judenheit in den parlamentarischen Körperschaften bestellt. Die Zahl der jüdischen Ab-

geordneten im österreichischen Reichsrat sowie in den einzelnen Provinziallandtagen war verschwindend klein. Die eine Million Seelen zählende jüdische Bevölkerung Zisleithaniens, d. h. der österreichischen Hälfte der Monarchie ohne Ungarn[1]), war im Reichsrat, wenn man von einzelnen in das Herrenhaus berufenen Juden (den Freiherren von Königswarter und Rothschild) absieht, lediglich durch zwei bis drei Abgeordnete vertreten, und auch diese waren weit davon entfernt, die nationalen jüdischen Interessen zu repräsentieren. Der begabteste unter ihnen war der schon erwähnte *Ignaz Kuranda* (1812 bis 1884), der sich bereits zur Zeit der Metternichschen Reaktion als Herausgeber des in Leipzig erscheinenden oppositionellen Blattes „Die Grenzboten" und als radikaler Publizist einen Namen gemacht hatte. Im Jahre 1848 als Abgeordneter von Wien Mitglied des großdeutschen Frankfurter Parlaments, wurde er seit 1861 wiederholt in den niederösterreichischen Landtag gewählt und gehörte sodann (seit 1868) dem Reichsrat an. Hier nahm er eine führende Stellung in der Fraktion der deutsch-liberalen Partei ein, die sich für die dualistische Verfassung einsetzte und die Germanisierung der slawischen Völker anstrebte. Aber auch für die Juden, die nach der damaligen Auffassung nicht einmal als Nation galten, sah Kuranda keinen anderen Ausweg als das völlige Aufgehen im deutschen Volke. Seine Assimilationssucht kam vor allem in der Wirksamkeit zum Ausdruck, die er lange Jahre hindurch als Präsident der Wiener jüdischen Gemeinde entfaltete. Der gleichen Politik befleißigten sich auch die jüdischen Mitglieder der Landtage, so des böhmischen und galizischen: stets bereit, sich von den nationalen Parteien der anderen Völker, der Deutschen, Tschechen oder Polen, ins Schlepptau nehmen zu lassen, gingen sie jedem Gedanken an eine jüdische nationale Politik ängstlich aus dem Wege.

---

[1]) In der Zeit zwischen 1840 und 1880 wuchs die jüdische Bevölkerung Österreich-Ungarns auf mehr als das Doppelte an: während sich ihre Stärke im Jahre 1840 auf rund 800 000 Seelen belief (oben, § 16), betrug diese Zahl im Jahre 1869 1 373 000 und im Jahre 1880 bereits 1 643 000. Aus den nachstehenden abgerundeten Teilergebnissen der Volkszählungen von 1869 und 1880 ist zu ersehen, wie sich der Gesamtzuwachs auf die einzelnen Reichsländer verteilte. In Galizien mitsamt der Bukowina wurden im Jahre 1869 622 000 Juden (hiervon in Ostgalizien 428 000 und in Westgalizien 194 000) ermittelt, im Jahre 1880 aber 753 000; für Ungarn betragen die entsprechenden Zahlen 552 000 und 638 000 Seelen; für Böhmen und Mähren 139 000 und 147 000; für Niederösterreich (mit Einschluß von Wien) nebst den Alpenländern 60 000 und 105 000.

Im ultranationalen Ungarn wurde die Emanzipation, wie erinnerlich, schon gleich bei ihrer ersten Verkündung von dem vorbehaltlosen Verzicht der Juden auf ihre nationalen Sonderrechte außerhalb des engen Bereiches der Religion sowie von ihrer Verschmelzung mit den Magyaren abhängig gemacht, ein Prinzip, das die offizielle Sprache mit dem Euphemismus „Reform des Judentums" zu bezeichnen beliebte. Dieses 1849 der Emanzipation zugrunde gelegte Prinzip wurde zum Sprungbrett auch für die Emanzipatoren in dem 1867 autonom gewordenen Ungarn. In seiner eindrucksvollen Reichstagsrede zur Begründung des Verfassungsartikels über die Gleichberechtigung der Juden betonte denn auch Franz Deak, der Urheber der neuen Grundgesetze, daß man die jüdische Bevölkerung um jeden Preis an das Magyarentum fesseln müsse und darum hinter Österreich, wo sie bereits emanzipiert sei, nicht zurückbleiben dürfe. Der Vorschlag Deaks fand die Zustimmung der beiden Kammern des Reichstags, und so wurde die vorbehaltlose Anerkennung der Gleichberechtigung der Juden zu einem integrierenden Bestandteil der Landesverfassung. Nichtsdestoweniger ließ man den bekannten Vorbehalt vom Jahre 1849 in bezug auf die „Reform des Judentums" auch jetzt nicht fallen, und der Kultusminister Eötvös, von jeher Anhänger einer nur bedingten Emanzipation, ging unverzüglich an die Verwirklichung seines alten Planes. Im Februar 1868 forderte er die Führer der jüdischen Gemeinden auf, einen „Kongreß" einzuberufen, der sich über die im innerjüdischen Leben durchzuführenden Reformen schlüssig werden sollte. Die Einmischung der ungarischen Regierung in die inneren Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden zog eine Verschärfung des diese aufwühlenden Kulturkampfes nach sich und führte schließlich zu einer Spaltung.

§ 42. Der Kulturkampf

Der Kampf zwischen Reformisten und Orthodoxen, der in Ungarn bereits in den vierziger Jahren entbrannt war (oben, § 19), dauerte auch in den folgenden Jahrzehnten fort, nur hatte er inzwischen durch die Zuspitzung der politischen Gegensätze eine weitere Komplikation erfahren. Die beiden Parteien waren innerhalb der ungarischen Judenheit durch ihre extremsten Flügel vertreten: durch eine verknöcherte, allen Fortschritt in Bausch und Bogen verwerfende Orthodoxie und

eine blindlings der Magyarisierung zustrebende Gebildetenschicht. Sie prallten so, durch keine vermittelnde Strömung etwa von der Art der in Deutschland entstandenen Neo-Orthodoxie verbunden, hart aufeinander. Jede Möglichkeit einer Verständigung zwischen den Finsterlingen aus der Schule des Moses Sofer und den Assimilationsfreunden aus der Partei des Leopold Löw war von vornherein ausgeschlossen. Hieraus erklärt sich die Unversöhnlichkeit der Gegner und die Erbitterung, mit der der Kampf geführt wurde.

Der Parteizwist wurde, wie gesagt, durch das politische Moment verschärft. Die Reformisten hatten sich nämlich beeilt, die demütigende Forderung der Kossuth-Partei, daß sich die Juden, um der Gleichberechtigung würdig zu werden, zunächst innerlich „bessern" müßten, zum Gesetz ihres Handelns zu machen. Schon bald nach der Eröffnung des konstituierenden Reichstags in Budapest (oben, § 40) im Juli 1848, gründeten die dortigen jüdischen Intellektuellen einen „Zentralreformverein der ungarischen Israeliten", in dem einige Revolutionäre, die auch von einer Revolution im Bereiche des jüdischen Kultes träumten, tonangebend wurden. Von einem dieser Hitzköpfe, dem jungen Rabbiner *Ignaz Einhorn*, geführt, schied eine Gruppe von Radikalen aus der Pester Gemeinde aus, um sich zu einer besonderen Kongregation mit einem eigenen Tempel zusammenzuschließen. Die Hauptandacht wurde in diesem Tempel nicht am Sabbat, sondern am Sonntag verrichtet, wobei die Andächtigen mit entblößtem Haupte und in ungarischer Sprache beteten. Darüber hinaus hob die Kongregation den Beschneidungsbrauch sowie die Speisegesetze auf. Die radikale Reform sollte indessen nur von kurzem Bestand sein. Da einige führende Mitglieder der Kongregation sich, wie schon erwähnt, an der ungarischen Revolution aktiv beteiligt hatten, wurde die neue Vereinigung nach dem Sieg der Reaktion von der österreichischen Regierung aufgelöst und der Reformtempel geschlossen (1852). Ignaz Einhorn war schon früher nach Norddeutschland geflüchtet. Um die gleiche Zeit, im Jahre 1851, traf von dorther in Ungarn ein anderer radikal gesinnter Reformator, *David Einhorn*, ein, der seinerseits das reaktionäre Mecklenburg fluchtartig hatte verlassen müssen (oben, § 37). Er kam jedoch aus dem Regen in die Traufe. Die ungarischen Orthodoxen, denen jedes Kampfmittel gut genug war, denunzierten Einhorn bei der österreichischen Regierung als einen gefährlichen Revolutionär, und so wurde gleichzeitig mit der Schließung des Reformtempels dem

an ihm wirkenden Prediger, einem Umstürzler im Judentum, jedoch keineswegs in der Politik, die Redefreiheit entzogen. Erst nach seiner 1855 erfolgten Auswanderung nach den Vereinigten Staaten Nordamerikas erlangte Einhorn wieder die Möglichkeit, sich seinen reformatorischen Aufgaben zu widmen. Mit dem Abebben der Reaktion und dem Wiederaufleben der ungarischen Freiheitsbewegung traten die Reformisten erneut in den Vordergrund. Im Einvernehmen mit den sich um Kossuth, Deak und Eötvös scharenden magyarischen Patrioten bewogen sie die Regierung nach Verkündung der Verfassung von 1867, den oben erwähnten Kongreß der Vertreter der jüdischen Gemeinden einzuberufen.

Die Einberufung des Kongresses, der das gesamte geistige und Gemeindeleben der ungarischen Juden auf eine neue Grundlage stellen sollte, veranlaßte die jüdischen Parteien, im ganzen Lande eine lebhafte Agitation zu entfalten. Durch die Reformfreudigkeit der Regierung aufs schwerste beunruhigt, schritten die Orthodoxen zur organisierten Abwehr. Der Rabbiner von Pest Benjamin, Sohn des R. Moses Sofer, sowie andere Stützen der Rechtgläubigkeit gründeten zur Bekämpfung jeglicher Neuerungsversuche im Bereiche des Kultes und des Schulwesens einen „Verein der Hüter des Glaubens" („Schomre ha'dath"). Wiewohl der Verein bei den Wahlen zum Kongreß eine beträchtliche Zahl von Mandaten zu erringen vermochte, behielten die Fortschrittler dennoch die Oberhand. Zu dem am 14. Dezember 1868 in Pest zusammengetretenen Kongreß waren 220 Delegierte eingetroffen. In seiner Eröffnungsansprache versicherte der Kultusminister Eötvös, daß die Regierung grundsätzlich für die Autonomie der jüdischen „Religionsgesellschaften" sei, vorausgesetzt, daß die Selbstverwaltung in allen Gemeinden in gleicher Weise geregelt und der staatlichen Kontrolle unterstellt werde. Bald zeigte sich nun, daß die Kongreßmitglieder in der Frage des Aufbaus der Selbstverwaltung geteilter Ansicht waren: während die einen die *Zentralisation* etwa in der Art der französischen Konsistorialverfassung anstrebten, setzten sich die anderen für das Prinzip der *Kongregation* ein, d. h. für die völlige Unabhängigkeit jeder Lokalgemeinde, ja sogar der einzelnen Synagogenvereine innerhalb derselben Gemeinde. Das letztere Prinzip vertraten nicht allein die eine gewaltsame Durchführung der Reformen seitens der Konsistorien befürchtenden Orthodoxen, sondern auch viele Fortschrittler, denen es widerstrebte, innerhalb der Judenheit eine

offizielle Kirche aufzurichten. So unterließen es denn die Zentralisten (die von Löw geführte Partei), ihr Projekt auch nur zur Debatte zu stellen, da schon allein seine Erörterung den Kongreß zu sprengen drohte. Infolgedessen wurde lediglich eine einzige Korrektur zu der bestehenden, auf Dezentralisation beruhenden Gemeindeordnung in Vorschlag gebracht: die periodische Einberufung von Gemeindevertretertagen, während man sich im übrigen auf die Erörterung von Teilfragen beschränkte. Man stritt über den inneren Aufbau der Gemeinde, über die Kompetenz der Rabbiner und den bei deren Wahl einzuhaltenden Modus, über die Methoden der Verwaltung der kulturellen und Wohlfahrtsinstitutionen sowie über die Verwendung des „Schulfonds", der Erbschaft aus den Zeiten Haynaus. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß Orthodoxe und Reformisten in keiner dieser Fragen zu einem Einverständnis gelangen konnten. Am heftigsten tobte der Streit um die in Aussicht genommene Gründung einer Hochschule zur Heranbildung von europäisch gebildeten Rabbinern, die bei den Orthodoxen von jeher als gottlose Ketzer verrufen waren. Die über eine feste Mehrheit verfügenden Reformisten trugen jedoch auf der ganzen Linie den Sieg davon.

In der Schlußsitzung des Kongresses, dessen Arbeit sich über zwei Monate ausgedehnt hatte (bis zum 24. Februar 1869), versprach Eötvös die gefaßten Beschlüsse den Kammern und dem König zur Bestätigung vorzulegen. Noch ehe aber der ungarische Reichstag dazu gekommen war, eine Entscheidung zu treffen, ließ der Kultusminister einen Runderlaß mit der Erklärung ergehen, daß die Kongreßbeschlüsse für alle jüdischen Gemeinden ebenso bindend seien wie die Staatsgesetze. Diese Erklärung brachte die Orthodoxen in Harnisch. Der Verein der „Hüter des Glaubens" leitete unverzüglich eine Protestkampagne ein, und zu Beginn des Jahres 1870 liefen bei dem ungarischen Reichstag mehr als dreihundert Petitionen ein, die alle darauf hinwiesen, daß die vom Kongreß beschlossenen Maßnahmen zu den Grundlehren des Judentums und den Überzeugungen der rechtgläubigen Mehrheit der ungarischen Judenheit in schreiendem Widerspruch stünden, weshalb der Versuch, diese Beschlüsse den Gemeinden aufzuzwingen, mit einem Anschlag auf die Gewissensfreiheit gleichbedeutend sei. Daraufhin stellte der Reichstag, im Gegensatz zu der vom Minister vertretenen Ansicht, fest, daß den Beschlüssen des Kongresses keine bindende Kraft zukomme (März 1870), und Eötvös war ge-

nötigt, seinen Runderlaß zu widerrufen. Durch diesen Sieg ermutigt, veranstalteten die Orthodoxen eine Parteikonferenz, die für die gesetzestreuen Gemeinden ein besonderes, 1871 auch von der Regierung bestätigtes „Organisations-Statut" ausarbeitete. So fand in Ungarn das Nebeneinanderbestehen zweier Sonderorganisationen der jüdischen Gemeinden, der Orthodoxen und der Reformisten oder „Neologen" gesetzliche Anerkennung. Jede dieser Organisationen wurde von einem besonderen Vollzugsorgan geleitet: die Neologen-Gemeinden von der ihnen übergeordneten „Landeskanzlei", die Gemeinden der Frommen von dem sogenannten „Vollzugsausschuß". Daneben bestanden noch zwei weitere kleinere Sondergruppen: eine neutrale und die der Chassidim oder „Sephardim" (der Juden, die ihre Andacht nach sephardischem Ritus verrichteten). Im Jahre 1877 gründeten die Neologen in Budapest das von ihnen längst in Aussicht genommene Rabbinerseminar, vom Standpunkte der Orthodoxie eine „Brutstätte der Ketzerei". Für die beiden in den Streit verwickelten Parteien, von denen die eine die Anpassung des Judentums an das Magyarentum anstrebte, die andere aber in einer mittelalterlichen Weltanschauung erstarrt war und das Prinzip der Entwicklung des Judentums aufs schroffste zurückwies, gab es eben keinen anderen Ausweg als die Spaltung. Assimilation auf der einen und Stagnation auf der anderen Seite — dies waren die Haupthemmnisse für das Gedeihen einer nationalen jüdischen Kultur in Ungarn.

Während sich die Neologen in Ungarn der wohlorganisierten Macht des konservativen Rabbinismus gegenüber sahen, stießen sie in *Galizien* auf den unüberwindlichen Widerstand des in Trägheit verharrenden Chassidismus. In den vierziger Jahren kam zu den in Galizien und der Bukowina das Zepter führenden Zaddikim-Dynastien eine neue hinzu: die des aus Rußland vor den Verfolgungen der Regierung geflüchteten und in dem Flecken Sadagora ansässig gewordenen Israel Rushiner (oben, § 28). Die in raschem Aufstieg begriffene Dynastie von Sadagora brachte bald die große Mehrheit der galizischen Chassidim in ihre Botmäßigkeit und vermochte so dem Ansturm der Aufklärung einen lebendigen Damm entgegenzusetzen. Der erste schüchterne Versuch der galizischen Fortschrittler, sich in Lemberg unter der Leitung des reformfreundlichen Predigers Abraham Kohn zu einem Verein zusammenzuschließen, hatte, wie erinnerlich, einen katastrophalen Ausgang genommen: die fanatischen Widersacher des

jungen Predigers, die im Revolutionsjahr nichts als die Anwendung der Gewalt hinzugelernt hatten, ließen ihn am 16. September 1848 meuchlings ermorden (oben, § 19). Die Reformationsbewegung war hierdurch in Galizien für lange Zeit lahmgelegt. Erst nach der Emanzipation von 1867 wagten sich die kleinen Scharen der Fortschrittler in den Hauptzentren des Landes, in Krakau und Lemberg, erneut ans Tageslicht. Im Jahre 1869 gründeten die sich für die deutsche Kultur begeisternden jüdischen Fortschrittler den Verein „Schomer Israel" („Der Wächter Israels"), dessen Sprachrohr die in Lemberg erscheinende Halbmonatsschrift „Der Israelit" war. Diesem „Rate der Gottlosen" setzten nun die Orthodoxen, geführt von dem Krakauer Rabbiner Simon Schreiber (dem zweiten Sohn des ungarischen Glaubenseiferers Moses Sofer), den Verein „Machsike ha'dath" („Die Stützen des Glaubens") entgegen, eine Verbindung streitbarer Klerikaler und Finsterlinge. Auch noch eine dritte Gruppe sammelte ihre Kräfte, die der jüdischen Polenfreunde, die in der Folgezeit (in den achtziger Jahren) die deutschfreundlichen Juden nach und nach aus dem Felde schlagen sollte. Die Scheidung der Geister lief somit in Galizien letzten Endes auf den Gegensatz zwischen der Assimilation sub utraque (teils in Gestalt der Anpassung an das Deutschtum, teils an das Polentum) und dem jegliche kulturelle Erneuerung grundsätzlich verwerfenden Obskurantismus hinaus. Die neue national-fortschrittliche Strömung war noch nicht in Erscheinung getreten: es herrschte nach wie vor die Überzeugung, daß das National-Jüdische unmöglich fortschrittlich, das Fortschrittliche unmöglich national sein könne.

Reibungsloser ging der Prozeß der Assimilation in *Böhmen* und *Mähren* vor sich, den Ländern, die einst Hochburgen des Rabbinismus gewesen waren und in denen sich die Juden weitestgehender Gemeinde-Autonomie erfreut hatten. Aus der Gefangenschaft befreit, wandten sich die ehemaligen Insassen des Ghettos sowohl von seinen Idolen als auch von seinen erhabenen Idealen ab. Die Aufhebung der gegen die natürliche Vermehrung gerichteten Gesetze führte zunächst zum Anwachsen der jüdischen Bevölkerung in Böhmen und Mähren (im Jahre 1848 gab es in beiden Ländern rund 108 000, im Jahre 1869 aber bereits 139 000 Juden), doch sollte dieser Zuwachs mit der Zeit immer geringer werden (bei der Zählung von 1880 wurden 147 000 Juden ermittelt). Dies war darauf zurückzuführen, daß nach der Emanzipation gerade aus den Ländern Böhmen und Mähren eine

besonders starke Abwanderung der Juden nach der ihnen zugänglich gewordenen Reichshauptstadt einsetzte. *Wien* wurde überhaupt zu einem Sammelbecken der strebsamsten Juden aus der Provinz. Im Jahre 1848 bezifferte sich die jüdische Bevölkerung von Wien auf kaum 5000 Seelen, im Jahre 1869 wurden dort aber bereits 40 000 und im Jahre 1880 rund 73 000 Juden gezählt[1]). Diese Masse stellte ein buntscheckiges Gemisch von Vertretern verschiedenartigster Kulturtypen dar, die erst nach und nach in der kosmopolitischen Atmosphäre der Weltstadt der Nivellierung anheimfielen. Während der kurzen Zeitspanne der Reaktion ließ es die streitbare Orthodoxie auch hier auf eine Kraftprobe ankommen. An der Spitze der Wiener Orthodoxen stand ein Jünger des Preßburger Fanatikers Moses Sofer, der Geldmakler *Ignaz Deutsch,* der seine Verbindungen in den Regierungskreisen dazu ausnützte, um die Freisinnigen und Reformfreunde als gefährliche Umstürzler anzuschwärzen, die Frommen aber als die treuesten Diener des Thrones und des Vaterlandes herauszustreichen. Im reaktionären Ministerium des Grafen Thun lieh man diesen Angebereien bereitwillig das Ohr, und so blieb die Wühlarbeit des Deutsch nicht ohne schädliche politische Folgen. Mit der in den sechziger Jahren erneut anbrechenden liberalen Ära ging jedoch der Einfluß des frommen Sykophanten stark zurück. Im Jahre 1864 wurde er vor aller Welt entlarvt: seine bis dahin geheim gehaltenen Anzeigen erschienen gesammelt in einem Pamphlet mit dem Titel: „Beitrag zur Geschichte jüdischer Tartüffe". Für die Stockfrömmigkeit der ungarisch-galizischen Art war eben in Wien kein günstiger Boden. Andererseits entbehrte dort der Reformismus jenes aggressiven Charakters, der ihm in den östlichen Provinzen eigen war. Die Nachfolger Mannheimers im Amte des Predigers und Rabbiners der Wiener Gemeinde, *Adolf Jellinek* (der Bruder des oben erwähnten Revolutionärs) und *Moritz Güdemann,* wirkten im Geiste ihres Amts-

[1]) Bei der Volkszählung im Jahre 1869 wurden in der 40 000 Seelen umfassenden Gemeinde über 13 500 Ankömmlinge aus Böhmen und Mähren, nahezu 5000 aus Galizien und etwa 17 500 aus Ungarn festgestellt. Beruflich gliederten sie sich nach derselben Zählung folgendermaßen: rund 9000 befaßten sich mit Handel, etwa 4000 mit Handwerk und sonstiger produktiver Arbeit, nahezu 2000 hatten sich als Hausbesitzer und Rentner ausgewiesen, über 1600 als Privatangestellte, rund 1400 als Angehörige freier Berufe (Ärzte, Rechtsanwälte, Lehrer, Künstler, Schriftsteller, Funktionäre der Kultusgemeinde); unter der jüdischen Jugend gab es rund 3700 Schüler von Staats- und Privatschulen jeglicher Art.

vorgängers und suchten gleich diesem zwischen Reformismus und Altgläubigkeit einen Ausgleich zustande zu bringen. Die Wiener Gemeinde, offiziell als solche zuerst von Kaiser Franz Joseph anerkannt (oben, § 39), genoß auf Grund des Statuts von 1852 weitgehende Autonomie, jedoch lediglich als eine religiöse Körperschaft, als „Kultusgemeinde".

§ 43. Die Literatur

Der Kampf der neuen Kultur wider die alte nahm in Österreich innerhalb des von der literarischen Renaissance der vorhergehenden Epoche (oben, § 20) hervorgebrachten hebräischen Schrifttums eigenartige Formen an. Die Wege der wissenschaftlichen Kritik, die Nachman Krochmal und Rappoport in dem bis dahin sakrosankten Bereiche der jüdischen Geschichte geebnet hatten, erschlossen den jüngeren Vorkämpfern der Erneuerung die Möglichkeit radikaleren Denkens und entschiedeneren Vorgehens. Von den galizischen und ungarischen Eiferern der Orthodoxie in Acht und Bann getan, ging die junge Literatur ihrerseits zum Sturmangriff gegen die Bollwerke der alten Tradition über, wobei neben dem wurmstichigen Gebälk gar vieles der Zerstörung preisgegeben wurde, was seine geschichtliche Daseinsberechtigung keineswegs eingebüßt hatte. Der Sturmbock war hier wie in Deutschland die „Wissenschaft des Judentums", die sich jedoch in Österreich zumeist nicht der deutschen, sondern der modernisierten hebräischen Sprache bediente. Der Hauptstützpunkt des wissenschaftlichen Kritizismus in Galizien war das Jahrbuch „He'Chaluz" („Der Vortrupp"), das mit Unterbrechungen von 1852 bis 1880 in Lemberg erschien. Der von seinem Herausgeber, dem talmudkundigen „Maskil" *Josua Heschel Schorr* aus Brody, ausgerüstete „Vortrupp" zog gegen den Rabbinismus und Talmudismus zu Felde. Es war dies eine eruptive Auflehnung des von der alten Scholastik geknechteten Geistes, der nun die ihn fesselnden Bande in Stücke riß. Die von Schorr und seinen Mitarbeitern geübte Kritik war maßlos: sie machte selbst vor den Grundlagen der „mündlichen Lehre" nicht halt und legte die Axt nicht nur an die Zweige, sondern auch an den Stamm der talmudischen Tradition. Mehr als historische Analyse war für diese Kritik ihre polemische Schroffheit bezeichnend. Das talmudische Judentum, das in Galizien mit Hilfe des Chassidismus alle Regungen des freien Gedankens im Keime erstickt hatte, wurde wie ein

lebendiger Feind bekämpft. In wissenschaftlicher Hinsicht ziemlich belanglos, war die streitbare Kritik des „Chaluz" publizistisch, als Kampf um die geistige und religiöse Emanzipation, überaus bedeutsam. Von den Mitstreitern Schorrs ist namentlich der Sohn des Schöpfers des neuen „Führers der Irrenden", *Abraham Krochmal* (1824—1895), zu erwähnen, der in seinem Freidenkertum viel weiter ging als sein Vater. Ein Verehrer Spinozas und Kants, wollte Krochmal der Jüngere im Judentum lediglich dessen Grundidee, den ethischen Monotheismus, gelten lassen; Dogmen und Riten sollten hingegen seiner Ansicht nach als die äußeren Schützhüllen des religiösen Bewußtseins mit dessen fortschreitender Läuterung nach und nach in Wegfall kommen, wobei die erleuchteten Geister sich ihrer auch jetzt schon entledigen dürften. Die Philosophie der jüdischen Geschichte faßte Abraham Krochmal zu der Grundthese zusammen: „Der Niedergang der Nationalität (des jüdischen Staatswesens) bedeutete den Aufstieg der Religion"; das geistige Wesen des Judentums hätte sich erst nach Verlust des Staates und des Landes frei auszuwirken vermocht. Der Versuch Krochmals, in das Gebiet der Bibelkritik vorzudringen („Ha'ketab weha'michtab", Lemberg 1875), zog ihm scharfe Angriffe selbst seitens derjenigen zu, die sich in der Kritik des Talmud keinen Zwang aufzuerlegen pflegten.

Der flache Rationalismus, an dem die Reformisten in ihrem Kampfe gegen die Orthodoxen zunächst Rückhalt gefunden hatten, mußte indessen mit der Zeit einer sich auf wissenschaftliche Forschungen gründenden evolutionistischen Auffassung des Judentums Platz machen. Diese Richtung, zu der sich in Deutschland bereits Frankel und Graetz bekannten, wurde in Österreich in erster Linie von *Eisik Hirsch Weiß* (1815—1905) vertreten. Ein Zögling mährischer und ungarischer Jeschiboth und seit 1864 Dozent für Talmudwissenschaft am Wiener Rabbinerseminar („Beth-ha'midrasch"), erforschte Weiß nicht allein die Oberfläche des in vielen Jahrhunderten gewachsenen nachbiblischen Schrifttums, sondern auch seine verborgensten Tiefen. Sein fünfbändiges Werk „Dor dor we'dorschow" oder „Geschichte der jüdischen Tradition" (Wien 1871—1891) stellt den Versuch einer Analyse des ganzen Stoffes der „mündlichen Lehre" dar, von ihrer Entstehung in der Epoche Esras bis zu ihren letzten Ausläufern im mittelalterlichen rabbinischen Schrifttum. Den Ausgangspunkt des Verfassers bildete der Gedanke, daß die „mündliche

Lehre" von den ältesten Zeiten an eine notwendige Begleiterscheinung der schriftlichen Lehren der Bibel gewesen sei und sich im Laufe der Jahrhunderte aus den Bedürfnissen des Volkes organisch entwickelt habe, um schließlich selbst zu einem geheiligten Schrifttum zu werden. Von einer summarischen Ablehnung der talmudisch-rabbinischen Tradition wie von der Anerkennung ihrer Unfehlbarkeit gleich weit entfernt, unterzieht Weiß ihren Inhalt und ihre Methoden einer eingehenden Analyse und zeigt, wie diese ununterbrochene Kette das Volk einerseits fest zusammenhielt, andererseits es in seiner geistigen Entwicklung hemmte. Er betont den hohen Wert des Talmud und Rabbinismus, soweit sie lebendige Zeitbedürfnisse befriedigten, nimmt aber zugleich Stellung gegen sie, insofern sie nur einem geistigen Sport Vorschub leisteten und die Schule in das Joch der Kasuistik zwangen. Das Werk von Weiß sollte, gleich den Untersuchungen von Graetz und Frankel, in der schwülen Atmosphäre des um das talmudisch-rabbinische Judentum tobenden Streites eine erfrischende Wirkung ausüben und mit dazu beitragen, daß das Objekt der bisherigen Parteipolemik zum Gegenstand historischer Forschung wurde.

Nach und nach traten aber in Österreich wie früher in Deutschland die zwangsläufigen Folgen der mit der Emanzipation verbundenen Krise zutage. Die alte nationale Sprache, die die Urheber der verflossenen Renaissance mit neuem Leben erfüllt hatten, wurde in der Literatur immer mehr durch die Muttersprache der Intellektuellen neuester Prägung, durch das Deutsche, verdrängt. Während sich in Galizien die hebräische Sprache noch zu behaupten vermochte, bedienten sich ihrer in den anderen Ländern des Reiches, insbesondere in seinem geistigen Zentrum Wien, nur mehr vereinzelte Schriftsteller, wie etwa Weiß, dem es in erster Linie um die Leser in Polen und Rußland zu tun war[1]); die überwiegende Mehrheit der Gelehrten, Publizisten und Dichter schrieb hingegen deutsch: so der Wiener Prediger Adolf Jellinek (1821—1893), der eine ganze Reihe von alten hebräischen Manuskripten im Urtext (in der Sammlung „Beth ha'-midrasch" u. a.) edierte, die Einleitungen hierzu aber, ebenso wie alle seine selbständigen Untersuchungen in deutscher Sprache abfaßte. Die

[1]) In noch höherem Maße gilt dies von der seit 1869 in Wien publizierten Zeitschrift „Ha'schachar", die, von dem russischen Juden Smolenskin herausgegeben, fast ausschließlich für seine Stammesgenossen in Rußland bestimmt war und darum in die Geschichte der Literatur der russischen Juden gehört (unten, § 48).

wertvollsten dieser Untersuchungen sind der Kabbala gewidmet („Beiträge zur Geschichte der Kabbala", „Moses de Leon"). Der seit 1868 neben Jellinek im Wiener Rabbinat wirkende Moritz Güdemann (1835—1918) verpflanzte die in Deutschland gepflegten Methoden wissenschaftlicher Forschung nach Österreich. Ein Schüler von Graetz im jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau, ergänzte er das monumentale Werk seines Meisters durch umfassende Monographien zur Kulturgeschichte der Juden im Mittelalter („Jüdisches Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode", 1873, sowie die dreibändige „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden", 1880—1888). In den Werken dieses gemäßigt-liberalen Geschichtsschreibers fanden die Ideenkämpfe seiner Zeit keinerlei Widerhall, und nur hie und da tritt in ihnen eine apologetische Tendenz zutage, das Bestreben, der nichtjüdischen Umwelt die Vorzüge des Judentums vor Augen zu führen.

Das gerade Gegenteil von Güdemann war seinem Temperament nach der Führer der ungarischen Reformisten und Rabbiner von Szegedin, Leopold Löw, dessen Kampfeslust sich auch nach dem Sturm und Drang der vierziger Jahre nicht verringert hatte und wiederholt in seinen wissenschaftlichen Werken zum Durchbruch kam. Ein sich an der Theologie orientierender Historiker, suchte Löw in den zahlreichen Aufsätzen, die er in der von ihm in Szegedin herausgegebenen deutschen Zeitschrift „Ben Chananja" (1858—1867) veröffentlichte[1]), sowie in einer Reihe in Buchform erschienener Arbeiten die gesamte jüdische Religionsgeschichte, von den alten Chassidäern bis zu den neuzeitlichen Chassidim, von der „Großen Synagoge" des Altertums bis zu dem Budapester „Jüdischen Kongreß", der die ungarische Judenheit in zwei Lager gespalten hatte, restlos zu umspannen. Tieferes Eindringen in die Geschichte des Talmudismus und des frühen Rabbinismus ließ ihn unter der scheinbar unbeweglichen Oberfläche den beständigen Wechsel der Erscheinungsformen erkennen, und so forderte er dieselbe Entwicklungsfreiheit auch für das moderne religiöse Denken. Seine wissenschaftlichen Untersuchungen standen hart an der Grenze der Publizistik. Bis an sein Lebensende (gest. 1875) ein unentwegter Verfechter der Magyarisierung, stellte

[1]) Die Mehrzahl seiner deutsch abgefaßten Aufsätze ist in den posthum erschienenen „Gesammelten Schriften" (Band I—V, Szegedin, 1889—1900) vereinigt; ferner stammen von ihm viele in ungarischer Sprache geschriebene Arbeiten.

er die Einheit des jüdischen Volkes aufs entschiedenste in Abrede. „Die französischen Juden — schrieb er — sind den deutschen, und diese den italienischen oder englischen ebenso fremd, wie es die Christen dieser Länder in ihrem wechselseitigen Verhältnis sind." Den von Heß in „Rom und Jerusalem" in den Mittelpunkt gestellten Begriff der jüdischen Nationalität erklärte Löw für „ein leeres Phantom": „Der Verfasser, der sich dazu bekennt — meinte er — hätte sich vergegenwärtigen sollen, daß aus der Mischung von germanischen und gallischen Ingredienzien keine jüdische Nationalität erzeugt werden kann".

Ein Gegenstück zu dem Organ der ungarischen Reformisten „Ben Chananja" bildete das ihm geistesverwandte Wiener „Jahrbuch für Israeliten", das von dem Publizisten *Joseph Wertheimer* und dem Romanschriftsteller *Leopold Kompert* herausgegeben wurde (1854 bis 1865). Das „Jahrbuch" war indessen nicht in dem Maße auf die Pflege wissenschaftlicher Interessen eingestellt wie die von Löw geleitete Monatsschrift: neben populär-wissenschaftlichen Aufsätzen und politischen Jahresberichten brachte es auch Novellen aus dem jüdischen Leben zum Abdruck. Als mit der politischen Erneuerung Österreichs das Bedürfnis nach einem zu den Tagesfragen Stellung nehmenden Blatt wach wurde, gründete der Journalist *Simon Szanto* in Wien die Wochenschrift „Die Neuzeit", die mehr als zwei Jahrzehnte (1861—1882) unter seiner Leitung regelmäßig erscheinen sollte. An diesen beiden Publikationen arbeiteten alle fortschrittlichen jüdischen Schriftsteller Österreichs mit, darunter auch der Schriftführer der Wiener Gemeinde *Gerson Wolf*, der zum Geschichtsschreiber der österreichischen Juden und insbesondere der seinen unmittelbaren Wirkungskreis bildenden Gemeinde wurde („Geschichte der Juden in Wien", 1876; „Joseph Wertheimer, ein Lebens- und Zeitbild", 1868; „Judentaufen in Österreich", 1863 u. a. m.).

Im Bereiche der schönen Literatur taten sich in dieser Epoche drei Schriftsteller hervor, in deren Werken sich der Übergang vom Ghettodasein zu einem freieren Leben spiegelt. Einer von ihnen, der aus Böhmen stammende und in Wien heimisch gewordene *Ludwig August Frankl* (1810—1894), schrieb deutsche Gedichte, darunter solche, deren Stoff Bibel und Haggada entnommen war. Er wurde im Jahre der Revolution zum Sänger der Freiheit, veröffentlichte ein Jahrzehnt später eine fesselnde Schilderung seiner Orientreise („Nach

Jerusalem", „Aus Ägypten", Wien 1858 und 1860), und beteiligte sich außerdem als eindrucksvoller Publizist am politischen Leben des Reiches. Publizist und Dichter zugleich war auch der schon erwähnte Leopold Kompert (1822—1886), der sich insbesondere durch seine Ghettoschilderungen einen Namen gemacht hat. Schon in jungen Jahren vertauschte er seine stille böhmische Heimat mit dem lärmerfüllten Wien, trat dort im Jahre 1848 in der deutschen Journalistik hervor und verfaßte überdies eine lange Reihe von Erzählungen („Geschichten aus dem Ghetto", 1848; „Böhmische Juden", 1851; „Am Pfluge", 1855; „Geschichte einer Gasse", 1865 u. a. m.), in denen er mit feinem Verständnis die Lebensverhältnisse seiner Landsleute nachzeichnete. In seine idyllischen und aus melancholischen Jugenderinnerungen geborenen, die damalige Leserwelt bezaubernden Milieuschilderungen wob Kompert fast durchweg eine nicht minder sentimentale Tendenz hinein. Das Leitmotiv der meisten seiner Novellen bildet nämlich ein zartes Verhältnis zwischen einer Jüdin und einem Christen oder einer Christin und einem Juden, das bald zur schmerzvollen Trennung, bald zum Triumph der Liebenden, zu ihrer glücklichen Vereinigung führt. Komperts Loblieder auf die Mischehe, auf die Vermischung des jüdischen Blutes mit dem christlichen, waren aus der Überzeugung entstanden, daß die Lösung der jüdischen Frage nicht zuletzt von Gott Amor zu erhoffen sei. So schlug der Dichter über den zwei Welten trennenden historischen Abgrund anmutig schwebende Brücken, in dem Glauben, daß das Judentum auch nach der Verschmelzung lebendig fortwirken werde.

Im Gegensatz zu dem Sänger des böhmischen Ghettos, der über die von ihm behandelten seelischen Konflikte den versöhnlichen Schleier des Idylls breitete, holte der galizische Heimatdichter *Karl Emil Franzos* (1848—1904) aus dem gleichen Stoff die ganze diesem innewohnende Tragik heraus. In seinen „Juden von Barnow" (1877) erstehen vor uns die sich in dem dunklen Chassidimreiche Galizien abspielenden Kämpfe zwischen Alt und Jung. Ein zu einem Husarenoffizier in Liebe entbranntes und von ihm entführtes Mädchen, das Sinnbild der emanzipierten jüdischen Frau, zerbricht unversehens das Herz ihres Vaters, der die verlorene Tochter nach deren Heimkehr von der Schwelle seines Hauses weist und hierfür den Namen „Der Shylock von Barnow" erhält. In einer anderen Erzählung fällt eine junge Frau, die am Jom-Kippur „in eigenem Haar", ohne

Perücke, in der Synagoge erscheint, dem Fanatismus der Menge zum Opfer, was dem Verfasser Anlaß bietet, sich in Klagen über das Geschick des Volkes zu ergehen, dem zwar die strenge rituelle Zucht einst als Schutzwall gegen die äußeren Feinde gedient habe, das aber diesen Schutzwall nun, nachdem es im Westen Tag geworden und keine Angriffe mehr zu befürchten seien, längst hätte schleifen sollen. Jeder im Ghetto auftauchende Freigeist, jeder Leidensgenosse des Uriel da Costa, wie überhaupt alle diejenigen, die die Trümmer des alten Judentums verließen, um sich der „Menschheit", richtiger, der christlichen Umwelt anzuschließen, erscheinen bei Franzos von einem poetischen Nimbus umgeben. Die Flucht aus dem geistigen „Halb-Asien", wie Franzos Galizien nannte, in die Freiheit und das Licht der europäischen Kultur — dies war das den Dichter erfüllende Ideal. Wie schematisch diese Verteilung von Licht und Schatten, diese Gegenüberstellung der nationalen Absonderung und der vermeintlichen Verschmelzung mit der Menschheit auch sein mochte, der ersten Generation der emanzipierten Juden erschien sie dennoch als Offenbarung einer tiefen geschichtlichen Wahrheit.

Drittes Kapitel

Die Reformzeit in Rußland

§ 44. Die letzten Jahre vor den Reformen (1848—1855)

Der Beginn des Zeitalters der „zweiten Emanzipation" in Westeuropa fiel mit dem Endabschnitt der Periode der Unterdrückung in Rußland zusammen. Trostlos war dieser Zeitabschnitt, die letzten sieben Regierungsjahre Nikolaus' I., für sein ganzes Land überhaupt, besonders aber für seine jüdischen Untertanen. Durch die Märzrevolution aus den westeuropäischen Ländern verbannt, wütete der Absolutismus mit desto größerer Grausamkeit in dem Lande, dessen Gebieter sich den Ruhm eines „Gendarmen Europas" erwerben sollte. Die jenseits der Reichsgrenze sieghaft ertönenden Freiheitsrufe versetzten die reaktionäre Regierung Nikolaus' I. vollends in Raserei. Die berüchtigte Geheimpolizei des Zaren beschnüffelte die Kreise der Intellektuellen, die es wagten, im Verborgenen von politischen und sozialen Reformen zu träumen, und brachte die von ihr überführten Träumer nach Sibirien oder ins Zuchthaus (so im Jahre 1849 den damals noch jungen, zum Kreise Petraschewskijs gehörenden Dostojewskij). Die autokratische Regierung ließ keinen Zweifel darüber, daß sie angesichts der sich regenden liberalen Strömungen die Absicht habe, die Unterdrückungsmaßnahmen des Polizeistaates noch weiter zu verschärfen. Unter solchen Umständen hatten die im Ansiedlungsrayon zusammengepferchten, unter der Geißel der Konskription stöhnenden Juden (oben, §§ 22—23) am allerwenigsten Grund, auf eine Erleichterung ihres Loses zu hoffen. Das zu Beginn der vierziger Jahre inszenierte Zwischenspiel, die kurze Episode der Kulturreformen, vermochte das instinktsichere Volk nicht zu täuschen: es sah voraus, daß dieselbe Hand, die ihm das amtlich approbierte Aufklärungsprogramm darbot, bald zu neuen Schlägen ausholen werde

(oben, §§ 24—25). Und in der Tat legte die Regierung schon nach kurzer Zeit die Maske der „Aufklärung" wieder ab und ging an die Verwirklichung ihres Reserveprogramms, die „Besserung" der Juden durch Polizeimaßregeln.

Den Hauptpunkt dieses Programms bildete, wie erinnerlich, die „Einteilung der jüdischen Bevölkerung in Klassen", in der Absicht, alle Juden ohne bestimmten Vermögenszensus und Beruf auszusondern, um mit ihnen wie mit Vagabunden und Verbrechern verfahren zu können. Am 23. November 1851 bestätigte nun der Zar diesbezügliche „Provisorische Vorschriften", die im wesentlichen auf das folgende hinausliefen: Alle Juden wurden in die fünf Klassen der Kaufleute, Landwirte, Handwerker und Kleinbürger mit und ohne ständigen Wohnsitz eingeteilt. Die ersten drei Kategorien umfaßten die den entsprechenden Ständen und Zünften angehörenden Personen; als Kleinbürger mit festem Wohnsitz wurden diejenigen anerkannt, die über Immobilienbesitz verfügten oder Kleinhandel auf Grund eines Gewerbescheines trieben, sowie Angehörige der Geistlichkeit und des Lehrerstandes; die übrige Masse wurde aber der Kategorie der „Kleinbürger ohne festen Wohnsitz" zugezählt und unterlag fortan in verstärktem Maße der Konskription sowie einer ganzen Reihe spezieller Rechtsbeschränkungen. Diese unglücklichen Proletarier, die auf zufällige Verdienstmöglichkeiten angewiesen oder gar zur Arbeitslosigkeit verdammt waren, sollten zu völlig rechtlosen Parias herabgewürdigt werden. Die Juden, die sich den ersten vier Kategorien zugezählt wissen wollten, mußten den Ortsbehörden bis zum 1. April 1852 Urkunden, die ihren Anspruch bekräftigten, vorlegen, widrigenfalls sie die Einreihung in die entrechtete Klasse der „Kleinbürger ohne festen Wohnsitz" zu gewärtigen hatten. Da indessen die den Juden für die Herbeischaffung der erforderlichen Urkunden eingeräumte Frist viel zu kurz war, so wurde sie auf die Verwendung der Generalgouverneure der westlichen Provinzen bis zum Herbst 1852 verlängert; doch konnte die „Einteilung" auch bis zu dem neu festgesetzten Termin nicht durchgeführt werden. Schon war die Regierung bereit, den „Müßiggängern" mit einer Reihe drakonischer Maßnahmen, einschließlich Polizeiaufsicht und Zwangsarbeit, zu Leibe zu rücken, als der Krimkrieg (1853—1855) ausbrach und die Machthaber von dem den Juden angesagten Kriege ablenkte. Gleichwohl lastete das „Rasrjaden"(Klassen)-Gesetz, wie es im Volke genannt

wurde, mehrere Jahre hindurch wie ein Alpdruck auf Hunderttausenden von Menschen. Wie ein einziger Notschrei klingt das damals entstandene Volkslied: „Oj, a Zore (Unglück), a Gesejre (Plage) mit die Rasrjaden! . . .“

Nichts als schwere Drangsal zeitigte für die Juden auch die von der Regierung schon längst ins Auge gefaßte, eine äußerliche Assimilation bezweckende Vorschrift, wonach die traditionsgemäße jüdische Tracht durch die russische oder deutsche ersetzt werden sollte. Durch einen kurzgefaßten Zarenukas vom 1. Mai 1850 wurde nämlich allen in Rußland lebenden Juden untersagt, vom 1. Januar 1851 ab die bei ihnen übliche Sondertracht anzulegen, wobei den Generalgouverneuren anheimgestellt wurde, den in vorgerücktem Alter Stehenden gegen eine bestimmte Gebühr zu gestatten, ihre alten Kleider aufzutragen. Das Verbot erstreckte sich zugleich auf die von den Männern getragenen Schläfenlocken, die sogenannten „Pejes“. Ein Jahr später kam die Haartracht der Frauen an die Reihe: „Seine Majestät der Kaiser geruhte allerhöchst zu befehlen, daß es den jüdischen Frauen verboten werden solle, bei der Verehelichung den Kopf rasieren zu lassen“ (April 1851); ergänzend wurde bestimmt, daß eine verheiratete Jüdin, die sich den Kopf rasieren lassen würde, mit einer Geldbuße in Höhe von fünf Rubel zu bestrafen und daß ein diese Unsitte duldender Rabbiner vor Gericht zu stellen sei (Oktober 1852). Da jedoch weder die Männer noch die Frauen sich um die Zarenukase kümmerten, eröffneten die Ortsbehörden gegen die Widerspenstigen einen regelrechten Kampf. Gouverneure wie Generalgouverneure legten hierbei außerordentlichen Eifer an den Tag. Man schleppte die jüdischen Frauen, die der Sitte gemäß ihr Haar nicht zur Schau stellen durften und daher Perücken oder Hauben trugen, auf die Polizei, um festzustellen, ob sie noch im Besitze ihres Haares seien. Hin und wieder kam es vor, daß Polizeibeamte den jüdischen Passanten auf offener Straße die Schläfenlocken abschnitten und die langen Röcke zustutzten. Besonders stark war der „Widerstand gegen die Staatsgewalt“ im Königreich Polen, wo die Masse der Chassidim bereit war, um jedes nichtigen Brauches willen das Martyrium auf sich zu nehmen. Der erbitterte Kampf währte bis in die Regierungszeit des Nachfolgers Nikolaus' I. hinein, ohne daß die russischen Machthaber der jüdischen Trotzköpfe Herr geworden wären. Soweit in der Folgezeit die traditionelle Tracht in weiten Kreisen der russischen

Judenheit den europäischen Kleidungssitten wich, geschah dies nicht infolge des von der Polizei geübten Zwanges, sondern des allgemeinen kulturellen Umschwungs. Die von Staats wegen verfügte Angleichung in der Kleidung schien ein direkter Gegensatz zu der mittelalterlichen, auf die Absonderung abzielenden Kleiderordnung, zu dem System der gehörnten Kappen und des gelben Abzeichens zu sein, und doch haben wir es in dem einen, wie in dem anderen Falle mit dem gleichen Mißbrauch der Gewalt, mit der gleichen Verhöhnung zu tun.

Am hemmungslosesten wütete indessen die Willkürherrschaft auf einem ihr schon längst vertrauten Betätigungsfelde, auf dem des Konskriptionswesens. Der originelle Einfall der Gebieter Rußlands, den fünfundzwanzig und noch mehr Jahre dauernden Militärdienst in den entlegensten Gegenden des Reiches als Korrektionsmaßnahme gegen die jüdische Landesbevölkerung in Anwendung zu bringen, wirkte sich in einer stets unheilvolleren Weise aus. Es war nur natürlich, daß sich die Juden der unverdienten Zuchthausstrafe mit allen Mitteln zu entziehen suchten. Die Gouverneure berichteten denn auch, daß sie bei der Einziehung jüdischer Rekruten mit größten Schwierigkeiten zu kämpfen hätten: „Abgesehen von den unzähligen Arten der Selbstverstümmelung — heißt es in einem dieser Berichte vom Jahre 1850 — ist das Verbergen sämtlicher diensttauglicher Juden zu einer so alltäglichen Erscheinung geworden, daß in vielen Gemeinden während der Rekrutenaushebung lediglich die ihres Alters oder ihrer Gebrechen wegen Dienstuntauglichen zurückbleiben, während alle Verwendungsfähigen teils ins Ausland flüchten, teils sich in den benachbarten Gouvernements verborgen halten". Außer den zu der Existenz ausgebrochener Zuchthäusler verdammten Flüchtlingen gab es in der Tat auch viele, die keinen anderen Ausweg sahen, als zur Selbstverstümmelung zu greifen: sie ließen sich Finger und Zehen abhauen, ruinierten sich die Augen oder brachten sich sonstige qualvolle Verletzungen bei. „Selbst die zärtlichste Mutter legte den Finger ihres Lieblingssohnes unter das Küchenmesser des ersten besten Stümpers" — berichtet ein Zeitgenosse.

Die Folge von alledem war ein riesiger Fehlbetrag an Rekruten, für den die jüdischen Gemeinden haftbar gemacht wurden. Die Berichte über die Ergebnisse der unter den Juden veranstalteten Aushebungen riefen in Petersburg immer aufs neue schärfsten Unwillen hervor: in der hartnäckigen Weigerung, sich von den ans Herz ge-

wachsenen Angehörigen für viele Jahrzehnte, wenn nicht gar für immer zu trennen und die unschuldigen Kinder der Tortur und der Taufe preiszugeben, sah man nichts als verbrecherischen Eigensinn. So beschloß man denn, die Zügel noch straffer zu spannen. Im Dezember 1850 gab Nikolaus I. den Befehl, für jeden fehlenden jüdischen Rekruten drei Juden im Alter von nicht unter zwanzig Jahren einzuziehen und überdies für je zweitausend Rubel an Steuerrückständen je einen überzähligen Rekruten auszuheben. Im folgenden Jahre (am 22. Oktober) wurden zur „Bekämpfung der Drückebergerei der Juden" grausame Vorschriften erlassen, in denen die Behörden angewiesen wurden, die sich der Rekrutenpflicht Entziehenden dingfest zu machen, auszupeitschen und sie ohne Anrechnung auf das Jahreskontingent in das Heer einzureihen, den sie begünstigenden Gemeinden Geldbußen aufzuerlegen und darüber hinaus an Stelle der zur Musterung nicht erschienenen Militärpflichtigen deren Angehörige, selbst Familienväter, oder aber die Steuereinnehmer und Ältesten der Gemeinden als „Strafrekruten" einzuziehen. Diese Ukase brachten für die jüdischen Gemeinden eine wahre Schreckensherrschaft mit sich. Als Agenten des Fiskus sahen sich die Kahalältesten nach dem Worte eines Zeitgenossen vor die Alternative gestellt, „Räuber oder Märtyrer" zu werden, entweder jeden Jüngling oder Knaben, dessen sie habhaft werden konnten, an das Rekrutenamt auszuliefern oder aber sich selbst als „Strafrekruten" in die grauen Soldatenmäntel einkleiden zu lassen. Der Ansiedlungsrayon verwandelte sich über Nacht in ein einziges Jagdrevier, in dem man nicht nur den Erwachsenen, oft den einzigen Ernährern ihrer Familien, nachsetzte, sondern auch die Kinder im zartesten Alter, vom achten Jahre an, einfing, um sie unter die Kantonisten zu stecken. Aber auch durch den in größtem Maßstab betriebenen Menschenfang vermochte man das festgesetzte Kontingent nicht aufzubringen, so daß die Zahl der zur Strafe eingezogenen Kahalältesten fortwährend zunahm.

In den von Juden bewohnten Städten spielten sich vor den Rekrutenämtern, aus denen die Ausgehobenen in den lebenslänglichen Soldatendienst zogen, herzzerreißende Abschiedsszenen ab, und die Straßen hallten von lautem Wehklagen wider. Der Regierung schien aber das Maß noch immer nicht voll zu sein, und so wurden im Jahre 1853 „versuchsweise" neue provisorische Vorschriften erlassen, durch die die jüdischen Gemeinden sowie Privatpersonen die Befugnis er-

hielten, außerhalb ihres Wohnorts betroffene „paßlose Glaubensgenossen festzunehmen und als Ersatzrekruten zu stellen". Jeder Jude, der seinen Heimatort ohne Paß verließ, war fortan, wie alt er auch sein mochte, der Gefahr ausgesetzt, von auf Ersatzmänner lauernden Häschern überrumpelt und den Militärbehörden zugeführt zu werden, die über die Entgegennahme des „Pojmannik", des Gefangenen, eine „Verrechnungsquittung" ausstellten. Nunmehr waren es nicht allein die Söldlinge des Kahals, die auf Menschenraub ausgingen, sondern auch alle Privatpersonen, denen es darum zu tun war, sich selbst oder einen Angehörigen durch einen fremden Rekruten zu ersetzen, wenn nicht gar darum, die Verrechnungsquittung zu Geld zu machen. Die tolle Hetzjagd führte dazu, daß sich Banden jüdischer Wegelagerer bildeten, die Landstraßen und Herbergen unsicher machten und den Reisenden ihre Pässe abschwindelten oder mit Gewalt wegnahmen, um sodann die Beraubten den Rekrutenämtern auszuliefern. Noch nie hatte der Druck von oben die Moral der jüdischen Massen so schwer geschädigt. Man wagte sich kaum über die Stadtgrenze hinaus und witterte in jedem Unbekannten einen Späher oder Häscher. Die Inquisition der Rekrutenaushebung hatte in diesen Jahren unsagbare Leiden heraufbeschworen: sie hetzte Juden auf Juden, entfesselte einen Krieg aller gegen alle, würfelte Peiniger und Gepeinigte durcheinander und besudelte die Seele des Volkes . . .

Es war dies die Zeit des Krimkrieges. Der bis auf die Zähne bewaffnete „Gendarm Europas", der hoffärtig gedroht hatte, die Feinde durch seine Übermacht zu erdrücken, vermochte sich gegen die Armeen des „faulen Westens" nicht zu behaupten. Zusammen mit vielen Tausenden von gefallenen Russen wurden in den Massengräbern vor den Mauern Sewastopols Hunderte von Leichen jüdischer Soldaten eingescharrt. Die geknechteten Juden starben für das Vaterland, das sie drei Jahrzehnte hindurch den grausamsten Qualen preisgab. Die Opfer des Krieges hatten mit ihrem Tode nicht etwa den Ruhm, sondern die Schmach des alten Regimes besiegelt. Doch schon begannen sich unter den Trümmern des in sich zusammenstürzenden, auf Militär- und Polizeigewalt aufgebauten Sklavenstaates Keime jungen Lebens zu regen.

Es fehlte nur noch ein einziger Punkt, um die zwischen dem Ausgang der Regierungszeit Nikolaus' I. und ihrem unheilverkündenden Anfang

bestehende Symmetrie vollständig zu machen: ein Ritualmordprozeß nach Welisher Vorbild (oben, § 26), der auch in der Tat nicht ausbleiben sollte. Im Dezember 1852 und im Januar 1853 verschwanden in Saratow zwei russische Knaben, deren Leichen einige Monate später aus der Wolga geborgen wurden und neben anderen Verletzungen Spuren der Beschneidungsoperation aufwiesen. Dieser letzte Umstand brachte die Untersuchungsbehörden auf den Gedanken, daß die Verbrecher unter den Juden zu suchen seien. In der außerhalb des Ansiedlungsrayons gelegenen Wolgastadt bestand damals eine kleine jüdische Kolonie, die aus etwa vierzig Soldaten der Ortsgarnison sowie einer kleinen Anzahl von Zivilisten, Händlern und Handwerkern, bestand, welch letztere sich in Saratow dank der Nachsicht der bestechlichen Polizei aufhielten; überdies gab es dort auch einige Täuflinge. Diese Kolonie sollte nun Rede und Antwort stehen. Der aus Petersburg zur Überwachung des Untersuchungsverfahrens abkommandierte Ministerialbeamte Durnowo zögerte nicht, den ungeklärten Fall zu einem Ritualmord zu stempeln. Bald waren auch Belastungszeugen zur Stelle, sittlich und geistig minderwertige Leute, die von dem Blutaberglauben besessen waren. Auf ihre Aussagen hin verhaftete man den Soldaten Schliefermann, der im Nebenberuf (als „Mohel") Beschneidungen vornahm, den Pelzhändler Jankel Juschkewitscher, dessen getauften Sohn und noch einige Juden. Trotz der qualvollen Methoden des Verhörs wiesen alle Angeklagten die ihnen zur Last gelegte Täterschaft sowie die niederträchtige Blutbeschuldigung überhaupt mit Entrüstung zurück. Im Juli 1854 wurde nun auf Befehl Nikolaus' I. eine besondere „Gerichtskommission" eingesetzt, die sich nicht nur mit der Klärung des vorliegenden Mordfalles, sondern auch mit der „Untersuchung der der Glaubenswut der Juden zugrunde liegenden Dogmen" zu befassen hatte. Mit der Lösung dieser „theoretischen" Aufgabe wurde im Jahre 1855 ein dem Innenministerium angegliederter Sonderausschuß beauftragt, zu dessen Mitgliedern neben anderen Theologen und Hebraisten der getaufte Professor Daniel Chwolson gehörte, der die ganze Haltlosigkeit der Blutlegende quellenmäßig nachwies. Nach zweijähriger fruchtloser Untersuchung beschloß die Gerichtskommission, die grundlos angeschuldigten Juden auf freien Fuß zu setzen, jedoch „in dringendem Verdacht zu belassen" (1856). — Es geschah dies bereits unter Alexander II., als das anbrechende Morgenrot der Erneuerung die Schreckgespenster der verflossenen Regierungsperiode

fortzuscheuchen begann, ohne freilich die eingefleischten Vorurteile mit einem Schlage unwirksam machen zu können. Nachdem nämlich der Fall von Saratow, von Instanz zu Instanz wandernd, schließlich vor den Staatsrat gekommen war, gewann in diesem die seinerzeit von Nikolaus I. in seiner Resolution zur Welisher Affäre geäußerte Ansicht die Oberhand, daß zwar nicht das jüdische Volk als solches, immerhin aber irgendeine jüdische Geheimsekte des Ritualmords verdächtigt werden könne. Demgemäß erkannte der Staatsrat die Hauptangeklagten: Schliefermann, den greisen Juschkewitscher sowie dessen Sohn als schuldig und verurteilte sie zu Zwangsarbeit in Sibirien, worauf der Urteilsspruch auch von dem Zaren Alexander II. bestätigt wurde (Mai 1860). Nach achtjähriger martervoller Untersuchungshaft waren indessen die „Verbrecher" nicht mehr transportfähig. Erst nach weiteren sieben Jahren konnte Crémieux, der Präsident der „Alliance Israélite" bei dem in Paris weilenden Alexander II. für den im Kerker schmachtenden altersschwachen Juschkewitscher Straferlaß erwirken (1867). So drängten sich die dunklen Schatten der Vergangenheit in das Leben des einer lichteren Zukunft entgegengehenden, bereits mitten in der „Epoche der großen Reformen" stehenden Kaiserreiches.

§ 45. Das Jahrzehnt der Reformen (1856—1865)

Als nach dem Abschluß der dreißigjährigen Willkürherrschaft Nikolaus' I. und der Beendigung des Krimkrieges Alexander II. die Bauernemanzipation und andere einschneidende Reformen ankündigte, konnte es scheinen, daß nun auch die Lösung der Judenfrage an der Reihe sei. Man hätte erwarten können, daß der Staat, der die Fronherrschaft auf dem Lande aufhob, auch seine städtischen Heloten befreien würde, jene zweieinhalb Millionen Juden, mit denen das alte Regime blutigen Hohn getrieben hatte[1]). Doch fand die jüdische Frage in ihrem vollen Umfange, als ein Ausschnitt aus dem Problem der

[1]) Nach recht ungenauen Ermittlungen aus den Jahren 1857—1860 lebten in den fünfzehn Gouvernements des Ansiedlungsrayons zwischen anderthalb und eindreiviertel Millionen Juden, zu denen die 580 000 Juden des Königreichs Polen hinzukamen. In Anbetracht der Unzuverlässigkeit der in der Zeit des Konskriptionsterrors gemachten Erhebungen kann man die in Frage kommende Gesamtzahl getrost auf zweieinhalb Millionen heraufsetzen. Gegen Ende dieser Epoche (1880), als die Zählungsergebnisse nicht mehr so lückenhaft ausfielen, bezifferte man die Stärke der jüdischen Bevölkerung im ganzen Reiche auf nahezu vier Millionen Seelen.

bürgerlichen Gleichberechtigung, in der Reihe der großen Reformen keinen Raum; vielmehr wurde sie in den Hintergrund gedrängt, um nur schrittweise und in recht eng bemessenen Grenzen der Lösung näher gebracht zu werden. Gleichwie alle damals von oben verfügten Reformen vor der Schranke stehen blieben, hinter der die unbetretbare Zone der Konstitution und der politischen Freiheit lag, so ging man auch bei der Lösung der jüdischen Frage nicht über jene Grenze hinaus, hinter der der Herrschaftsbereich des Prinzips der uneingeschränkten bürgerlichen Gleichheit begann. Immerhin sollte schon allein die Inangriffnahme des Reformwerkes, ungeachtet dessen, daß das offizielle Rußland der Epoche Alexanders II. bei der Durchführung dieses Werkes auf halbem Wege stecken bleiben mußte, sowohl im Leben des ganzen Reiches wie auch in dem der russischen Judenheit einen jähen Umschwung herbeiführen. Die hierbei eintretende geistige Krise stellte die politische weit in den Schatten. Von Tatendrang erfüllt, eilte das junge Rußland den langsam in Gang kommenden Regierungsreformen mit raschen Schritten voraus und betrat den von Westeuropa gewiesenen Weg, der sich jedoch im Osten als viel gefahr- und dornenvoller erweisen sollte.

Unter den Mißständen im jüdischen Leben fiel der Regierung Alexanders II. zuallererst die Rekrutenplage auf. Das „Komitee für jüdische Angelegenheiten" machte den Zaren darauf aufmerksam, daß das für die Juden geltende, mit der wilden Hetzjagd auf Groß und Klein verbundene Konskriptionssystem dringend der Umgestaltung bedürfe. Das Krönungsmanifest vom 26. August 1856 tat nun den Juden die Erlösung von ihrer schwersten Qual kund, und zwar als eine besondere Gnade des kaiserlichen Herrn: „In dem Bestreben, den Juden die Erfüllung der Rekrutenpflicht zu erleichtern, — so hieß es im Manifest — befehlen wir wie folgt: 1. Die Rekruten sind bei den Juden unter den gleichen Voraussetzungen wie bei den übrigen Ständen einzuziehen, vornehmlich aber aus der Zahl derjenigen, die keinen festen Wohnsitz haben und keinerlei produktive Arbeit leisten; 2. Die bei den Juden einzuziehenden Rekruten müssen von demselben Alter sein und die gleichen Eigenschaften aufweisen, welche für die übrigen Stände festgesetzt sind, mit der Folge, daß die Aushebung von Minderjährigen in Fortfall kommt; 3. Bei der Eintreibung fehlender Rekruten ist nach den allgemeinen Gesetzesbestimmungen zu verfahren und die auf den jüdischen Gemeinden lastende Verpflichtung,

Strafrekruten zu stellen, ist aufzuheben; 4. Ebenso sind die provisorischen Vorschriften aufzuheben, wonach die Gemeinden und einzelne Juden befugt sind, festgenommene paßlose Glaubensgenossen als Ersatzmänner einzuliefern". Damit war dem sich über fast drei Dezennien hinziehenden Konskriptionsterror ein Ziel gesetzt. Die Juden hatten wenigstens in bezug auf die Rekrutenpflicht, wenn auch mit manchen Vorbehalten — einem Erbe der Vergangenheit — die Gleichberechtigung erlangt. Eine Nachwirkung des alten Planes der „Einteilung der Juden in Klassen" ist darin zu erblicken, daß das Manifest die Rekruten in erster Linie aus der Mitte derjenigen ausgehoben wissen wollte, „die keinen festen Wohnsitz hatten und keinerlei produktive Arbeit leisteten", d. h. aus der ärmsten Klasse der jüdischen Bevölkerung. Auch hatte man es unterlassen, das an den jüdischen Kindern begangene Verbrechen wieder gutzumachen: in das gleichzeitig ergangene Manifest über die Entlassung der Kantonisten wurde die Klausel aufgenommen, daß die getauften Juden unter ihnen, im Gegensatz zu den nichtjüdischen, sich aus Soldatensöhnen rekrutierenden Kantonisten, nicht ihren Angehörigen wiedergegeben, sondern unter die Obhut von Christen gestellt werden sollten.

Bald kam auch eine zweite überaus wichtige Frage, die der Erweiterung des Ansiedlungsrayons auf die Tagesordnung. Der liberal angehauchte Graf Kisselew, unter Nikolaus I. Präsident des „Jüdischen Komitees", legte Alexander II. eine Denkschrift vor, in der betont wurde, daß „der angestrebten Verschmelzung der Juden mit der übrigen Bevölkerung allerlei als provisorisch gedachte Beschränkungen im Wege stehen". Daraufhin befahl der Kaiser (am 31. März 1856), „alle für die Juden bestehenden Bestimmungen einer Revision zu unterziehen, um sie mit dem Endziel *der Verschmelzung dieses Volkes mit der einheimischen Bevölkerung,* soweit der sittliche Zustand der Juden dies zuläßt, in Einklang zu bringen". Somit wurde schon gleich zu Beginn der neuen Regierungsperiode die für diese bezeichnende Losung verkündet: die Erleichterung der rechtlichen Lage der Juden zwecks ihrer „Verschmelzung" mit dem russischen Volke. In Übereinstimmung mit diesem Leitprinzip faßte man in den bürokratischen Kreisen Petersburgs den Plan, durch Besitz oder Bildung qualifizierten Juden Vorrechte zu verleihen, um die Bevorrechteten von der großen Masse ihrer Stammesgenossen abzusondern. Der neue Plan bedeutete letzten Endes nur eine Umkehrung der unter

Nikolaus I. ins Auge gefaßten Einteilung der Juden in Klassen: hatte man es ehedem darauf abgesehen, die „Nutzlosen", die berufslosen „Kleinbürger ohne festen Wohnsitz", durch Verschärfung ihrer Rechtlosigkeit zu bestrafen, so wollte man jetzt die „Nützlichen" durch Erweiterung ihrer Rechte, genauer durch Milderung ihrer Rechtlosigkeit, belohnen. Das System der Einteilung des Volkes in die Kategorien der Begünstigten und der Geächteten blieb aber hierbei voll erhalten, und nur die Taktik hatte sich geändert: statt den Mißliebigen Repressivmaßnahmen anzudrohen, stellte man nunmehr den Bevorzugten Privilegien in Aussicht.

Die Aussicht, in den Rang von Bevorzugten erhoben zu werden, bewog im Juni 1856 eine Gruppe mit den Regierungskreisen in Verbindung stehender „angesehener jüdischer Kaufleute" in Petersburg (den Bankier und Steuerpächter Josel Günzburg u. a.), an den Zaren eine Bittschrift zu richten, in der sie unter Hinweis auf die die Gesamtheit der Juden, „vom Handwerker bis zum Kaufherrn, vom Gemeinen bis zum Magister der Wissenschaften", drückende Rechtlosigkeit darauf drangen, daß innerhalb dieser Masse Unterschiede gemacht würden: „Wenn die im Geiste und unter Aufsicht der Regierung erzogene junge Generation, wenn die viele Jahre hindurch das Wirtschaftsleben und den Wohlstand des Landes fördernde Großkaufmannschaft, wenn die rechtschaffenen, im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot verdienenden Handwerker von der Regierung durch Vorrechte ausgezeichnet werden würden, dann — so hieß es in der Supplik — wird das ganze Volk in diesen wenigen Auserwählten das den gerechten und wohlwollenden Absichten der Regierung entsprechende Vorbild erblicken und mit Freuden dem gewiesenen Ziele zustreben". Des weiteren präzisierten die Bittsteller ihre Wünsche dahin, daß „der gnädige Monarch, den Weizen von der Spreu scheidend, geruhen möge, den würdigsten und gebildetesten" unter den Juden die folgenden „bescheidenen Vergünstigungen" zuzubilligen: den Großkaufleuten, den Gebildeten sowie den ausgedienten Soldaten „die gleichen Rechte wie den übrigen Untertanen bzw. den Karäern" und darüber hinaus den „besten", von den Zünften mit Belobigungsattesten ausgezeichneten Handwerkern das Wohnrecht außerhalb des Ansiedlungsrayons. Diese Privilegien müßten, wie die Petenten betonten, „in voller Übereinstimmung mit dem Willen der Regierung die Juden ihrer ganzen Denk- und Handlungsweise nach den

echten Russen näher bringen und die diese von jenen am schärfsten unterscheidenden Züge verwischen" . . . Es war die demutsvolle Sprache von an der Grenze zwischen Knechtschaft und Freiheit stehenden Menschen. Obwohl die Petersburger Fürsprecher auf das Beispiel Westeuropas hinwiesen, wo die Gleichberechtigung der Juden deren Assimilation gefördert habe, wagten sie es nicht, ihrerseits als Entgelt für die Assimilation das Vollbürgerrecht zu beanspruchen, und erklärten sich bereit, sich mit „bescheidenen Vergünstigungen" zu begnügen, ohne zu bedenken, wie würdelos die Anregung war, das Volk in Bessere und Schlechtere einzuteilen, in solche, die eines normalen menschlichen Daseins würdig und solche, die seiner unwürdig seien . . .

Die Idee der „künstlichen Auslese" entsprach vollauf den Intentionen der Regierung. Indem sie sich dazu entschloß, die Rechtlosigkeit der Juden sukzessive zu mildern, nahm sie sich vor, diese Sukzessivität nicht etwa in bezug auf die Kategorien der *Beschränkungen,* sondern auf die der *Personen,* und zwar von den „Nützlichen" angefangen, in Anwendung zu bringen. Zunächst kamen die drei folgenden Kategorien an die Reihe: die in die „Erste Gilde" eingetragenen Kaufleute, Personen mit akademischer Bildung sowie in die Zünfte eingeschriebene Handwerker. Die dem „Komitee für die Einrichtung der Juden" angehörenden Beamten entfalteten eine rege Tätigkeit. Nahezu zwei Jahre (1857—1859) befaßte sich dieses Komitee und sodann der Staatsrat mit der Frage, unter welchen Bedingungen den Kaufleuten erster Gilde die Niederlassung in den „inneren Gouvernements" gestattet werden dürfte. In einer ganzen Reihe von Sitzungen ergingen sich die hohen Würdenträger in tiefsinnigen Erörterungen darüber, in welcher Weise man das jüdische Kapital für die großrussischen Gouvernements nutzbar machen könne, ohne diese Provinzen der Gefahr auszusetzen, von den Juden überflutet zu werden, die ja auf den Gedanken verfallen könnten, sich bloß um der Übersiedlung willen in die erste Gilde eintragen zu lassen, um hernach einen „ganzen Stamm Israels" als angebliche Angehörige in das ihnen ehedem verwehrte Gebiet nachzuziehen. Das Ergebnis war der am 16. März 1859 vom Zaren bestätigte Beschluß, die Übersiedlung lediglich den bereits im Ansiedlungsrayon der ersten Kaufmannsgilde angehörenden Juden zu gestatten, und zwar mitsamt ihren Familien sowie einer beschränkten Zahl von Dienstboten und Angestellten; doch sollten auch diese

Kaufleute die gleichen Rechte wie die russischen nur unter der Bedingung genießen, daß sie zumindest zehn Jahre nach der Übersiedlung in der ersten Gilde eingeschrieben blieben und die entsprechenden hohen Gebühren entrichteten. So erhielt das jüdische Großkapital den Zutritt zu den beiden Reichshauptstädten sowie zu den sorgsam behüteten „inneren Gouvernements" überhaupt. Den Großunternehmern folgten bald auch weniger vermögende Kaufleute, die ihre Freizügigkeit und Handelsfreiheit mit der Entrichtung einer hohen Sondersteuer in Form der für die Kaufleute erster Gilde festgesetzten Gebühren erkauften. Die Lage dieser „Bevorrechteten" hatte eine weitgehende Ähnlichkeit mit der der „tolerierten" Juden in Wien vor 1848.

Nachdem man die Wohltat der Toleranz den durch Besitz qualifizierten Juden hatte zuteil werden lassen, ging man an die Belohnung der jüdischen Gebildeten. Im Schoße des „Jüdischen Komitees" entbrannten lebhafte Debatten darüber, ob das Wohnrecht außerhalb des Ansiedlungsrayons lediglich den mit höheren akademischen Graden ausgezeichneten Juden oder auch den Absolventen der Mittelschulen zuzuerkennen sei, wobei sich die Mehrheit der Komiteemitglieder „im Interesse der Sukzessivität" für die erste Lösung aussprach. Als die Frage vor den Staatsrat kam, stimmte jedoch die Hälfte seiner Mitglieder dafür, daß die Vergünstigung den Juden mit Mittelschulbildung nicht vorenthalten bleiben sollte; demgegenüber war die andere Hälfte der Meinung, daß die Freizügigkeit lediglich den Juden mit Hochschulbildung zu gewähren sei, da diese allein „eine Garantie für die Abkehr von den Verirrungen des Fanatismus biete", eine Ansicht, der sich auch der Zar anschloß. Der von ihm am 27. November 1861 unterzeichnete Ukas räumte den mit einer akademischen Würde ausgezeichneten Juden uneingeschränktes Wohnrecht im ganzen Reichsgebiet ein und verhieß ihnen überdies die Zulassung zum Staatsdienst. Um das Recht zu erlangen, sich in irgendeinem Nest außerhalb des Ansiedlungsrayons niederzulassen oder in einer Regierungskanzlei angestellt zu werden, mußten somit die jüdischen Akademiker zuerst eine Inauguraldissertation einreichen oder aus einer gelehrten Disputation als Sieger hervorgehen. Im Jahre 1866 konnte der Unterrichtsminister nicht umhin, auf die Ungereimtheit der geltenden Bestimmungen hinzuweisen, denen zufolge ein etwa in Petersburg oder Moskau studierender Jude, solange

sein Studium währte, das Recht besaß, sich dort unbehindert aufzuhalten, nach Absolvierung seines Studiums mit einem gewöhnlichen Diplom aber unverzüglich in den Ansiedlungsrayon zurückkehren mußte. Erst im Jahre 1879 wurde das den jüdischen Akademikern zuteil gewordene Privileg auf alle Personen mit Hochschulbildung ohne Unterschied des Grades wie auch auf Pharmazeuten, Zahnärzte, Feldscher und approbierte Hebammen erstreckt.

Die der Privilegien teilhaftig gewordenen Großkaufleute und diplomierten Gebildeten stellten innerhalb der Judenheit nur eine verschwindende Minderheit dar. Die Gesetzgeber mußten aber notgedrungen auch an die große Masse denken, und so entschlossen sich die Anhänger der politischen Homöopathie, aus der Mitte der Unbemittelten eine Gruppe herauszugreifen, die ihnen eines besseren Loses wert zu sein schien: den Handwerkerstand. Jahre hindurch erwog die Regierung die Frage, ob es geraten sei, die jüdischen Handwerker in das Innere des Landes zuzulassen. Schon im Jahre 1856 trat der Innenminister Lanskoj mit den Generalgouverneuren und Gouverneuren der westlichen Provinzen diesbezüglich in einen Schriftwechsel. Die Mehrzahl der Rückäußerungen fiel durchaus günstig für die jüdischen Handwerker aus. Der Generalgouverneur von Kiew, Fürst Wassiltschikow, äußerte sich dahin, daß es ihm angezeigt erscheine, den Überschuß der im Ansiedlungsrayon infolge schärfster Konkurrenz darbenden Handwerker in das Landesinnere ziehen zu lassen, wo gerade ein Mangel an tüchtigen Handwerksmeistern herrsche[1]). In einem ausgesprochen liberalen Geiste war das Gutachten des Generalgouverneurs von Neurußland Grafen Stroganow gehalten: „Das Fortbestehen von irgendwelchen Rechtsbeschränkungen für die Juden — so schrieb er — entspricht weder dem Geiste und den Tendenzen unserer Zeit noch dem Bestreben der Regierung, die Verschmelzung der Juden mit der übrigen Reichsbevölkerung zu fördern"; es gelte daher, „den Juden zu gestatten, sich überall im Reiche niederzulassen und unbehindert den ihren Gewohnheiten und Fähigkeiten angepaßten Gewerbearten nachzugehen". Solche kühnen Ansichten mußten freilich bei der Petersburger Bürokratie auf taube Ohren stoßen. Das zur

[1]) Die um das Jahr 1860 von Amts wegen veranstalteten Zählungen ergaben, daß die Handwerker in den von Juden bewohnten Gouvernements viel zahlreicher vertreten waren als im inneren Rußland. So kamen im Gouvernement Kiew auf jede tausend Einwohner 2,06 Angehörige des Handwerkerstandes, in dem benachbarten, außerhalb des Ansiedlungsrayons gelegenen Gouvernement Kursk aber nur 0,8.

Erörterung stehende Reformprojekt schrumpfte auf seiner langen Wanderung durch die Kanzleistuben der Ministerien immer mehr zusammen. Der Innenminister Walujew gab in einer Sitzung des Staatsrats der Ansicht Ausdruck, daß man bei der Erweiterung des Niederlassungsrechts der jüdischen Handwerker und Techniker mit größter Vorsicht vorgehen müsse, „um es zu vermeiden, daß sich in die inneren Gouvernements allzu rasch ein der dortigen Bevölkerung bislang fremdes Element ergieße". „Sind doch die Juden bestrebt — so betonte der Minister — ihre Tätigkeit in ein ihnen in wirtschaftlicher Hinsicht größere Vorteile bietendes Milieu zu verlegen, weshalb sie auch nicht versäumen werden, sich auf die Ausbeutung der ihnen bis jetzt verwehrten Gegenden des Reiches zu verlegen". Wiewohl nun das Bestreben der gewerbetreibenden Juden, eine „in wirtschaftlicher Hinsicht größere Vorteile bietende" Position zu erringen, keineswegs tadelnswert war, stimmte der Staatsrat dem Entwurf in der vom „vorsichtigen" Innenministerium vorgeschlagenen Fassung zu.

Das nach neunjähriger Vorarbeit endlich fertiggestellte, am 28. Juni 1865 von Alexander II. bestätigte Gesetz über das Recht der jüdischen Handwerker, Mechaniker, Schnapsbrenner und Handwerkerlehrlinge, sich überall im Reiche aufzuhalten, war mit vielen erschwerenden Klauseln versehen, die durch die Verwaltungspraxis noch weiter ausgebaut wurden. Der in die inneren Gouvernements zuwandernde Handwerker mußte neben einem von der zuständigen Zunft ausgestellten Lehrbrief ein polizeiliches Leumundszeugnis vorlegen; in Paßangelegenheiten blieb für ihn die Zuständigkeit seines Heimatsortes im Ansiedlungsrayon bestehen, so daß er außerhalb desselben sein Leben lang als ein Ortsfremder galt; in seinem neuen Aufenthaltsorte durfte er lediglich Erzeugnisse seiner eigenen Werkstatt feilbieten; gab er seinen Beruf auf, so wurde er unweigerlich über die Grenze des Ansiedlungsrayons abgeschoben. Durch das von der Regierung mit aller Behutsamkeit geöffnete Ventil sollte eben ein Minimum an künstlich zurückgehaltener Energie ausströmen; die in der stickigen Luft zusammengepferchten Menschen verspürten jedoch einen unwiderstehlichen Drang, ins Freie zu gelangen. Den Vertretern des Handwerkerstandes folgten handeltreibende Proletarier auf der Spur, die sich auf der Suche nach einer „größere Vorteile bietenden" Erwerbstätigkeit als Handwerker ausgaben. Ihr Los war freilich wenig beneidenswert: die falschen Handwerker waren auf Gnade und Ungnade den sub-

alternen Polizeibehörden ausgeliefert, in deren Gewalt es lag, die armen Sünder gegen angemessene Bestechungsgelder weiter an ihrem Wohnort zu belassen oder aber sie auf Grund des Gesetzes nach Einziehung ihres Vermögens auszuweisen.

Es war überhaupt eine ständige Sorge der Regierung, dem Bestreben der Juden, sich in das Landesinnere zu „ergießen", in jeder Weise entgegenzuwirken. Nicht selten war es der Zar selbst, der gegen die Projekte einer Erweiterung des Ansiedlungsrayons sein Veto einlegte. Als das „Jüdische Komitee" den Vorschlag machte, den ausgedienten jüdischen Soldaten, die man nach ihrem langjährigen Dienst in den Ansiedlungsrayon zurückzuverweisen pflegte, uneingeschränktes Wohnrecht zu gewähren, versah Alexander II. den diesbezüglichen Bericht mit der Randbemerkung: „Ich bin damit keineswegs einverstanden" (1858). Erst nach wiederholten Vorstellungen gestattete er einer Gruppe von aus den Garderegimentern entlassenen Juden auch fernerhin in Petersburg zu bleiben (1860). In der Folgezeit war man aber genötigt, eine grundsätzliche Konzession zu machen: im Jahre 1867 wurde sämtlichen ausgedienten Soldaten das Niederlassungsrecht im ganzen Reichsgebiet zuerkannt, wobei dieses Recht den sogenannten „Nikolaischen Soldaten" als Erbprivileg verliehen wurde, ein viel zu karger Lohn für die dem Vaterland unter den grauenhaften Verhältnissen des alten Konskriptionssystems geleisteten Dienste.

Der liberale Geist der Zeit tat seine Wirkung, und im Zusammenhang mit den „großen Reformen" dieser Epoche wurde auch den Juden manche neue Erleichterung zuteil. Nach der Emanzipation der Bauern erhielten die Juden das Recht, von den Gutsbesitzern, deren Beziehungen zu den freigelassenen Bauern endgültig geregelt waren, Land zu erwerben (1862). Zwei Jahre später jedoch, als die Regierung nach der Unterdrückung des polnischen Aufstandes die Russifizierung der Westmark in Angriff nahm, wurde den Juden ebenso wie den Polen das ihnen eben eingeräumte Recht im ganzen Aufstandsgebiet entzogen (1864). Die neben der Aufhebung der Leibeigenschaft weitaus wichtigsten Reformen dieser Zeit, die Einführung der Landstände („Semstwo") und die Erneuerung des Gerichtswesens, waren von Ausnahmebestimmungen gegen die Juden fast gänzlich frei. So erlangten die jüdischen Grundbesitzer und Kaufleute auf Grund des „Semstwo"-Gesetzes das aktive und passive Landschaftswahlrecht. Auch die in der neuen, 1864 ergangenen Gerichtsverfassung ent-

haltenen Sonderbestimmungen für die Juden waren kaum nennenswert, so daß bald viele jüdische Juristen in die vordersten Reihen der russischen Rechtsanwaltschaft treten konnten; zu Gerichtsämtern wurden hingegen die Juden nur in Ausnahmefällen zugelassen.

Ihr Leitprinzip der „Verschmelzung", der „Russifizierung" der jüdischen Bevölkerung suchte die Regierung namentlich mit Hilfe der schon unter Nikolaus I. ins Leben gerufenen Staatsschulen durchzusetzen. Da die Zahl der diese Schulen besuchenden jüdischen Kinder im Vergleich zu der der Zöglinge der traditionsgemäßen Schulen (Cheder, Talmud-Thora, Jeschiba) verschwindend gering war, so sagte die Regierung dieser letzteren in aller Form den Kampf an. Im Jahre 1855 unterzeichnete Alexander II. den folgenden Ukas: „Nach Ablauf von zwanzig Jahren darf niemand als Rabbiner oder Lehrer für jüdische Fächer angestellt werden, der nicht eine (von der Regierung gegründete) Rabbinerschule bzw. eine allgemeine Mittel- oder Hochschule absolviert hat". Der Erlaß, der das auf eine tausendjährige Geschichte zurückblickende Rabbinat und Volksschulwesen in zwanzig Jahren ausgerottet wissen wollte, schwebte lange Zeit hindurch einem Damoklesschwerte gleich über den Häuptern der Rabbiner und der Melamdim und gab Anlaß, diese sowie die von ihnen geleiteten Chedarim strengster Kontrolle zu unterstellen. Ein später ergangener Ukas verpflichtete überdies die Kaufleute, ihre Kinder in die allgemeinen oder jüdischen Staatsschulen zu schicken. Diese Zwangsmaßnahmen hätten kaum den erwünschten Erfolg gehabt (die Altfrommen verstanden es, der „russischen Wissenschaft" geschickt aus dem Wege zu gehen), wenn nicht infolge der eingetretenen inneren Kulturkrise die fortschrittlichen Kreise der Judenheit sich aus eigenem Antrieb in immer steigendem Maße der allgemeinen Bildung zugewandt hätten. So aber vermochten Gymnasium und Universität sich neben Cheder und Jeschiba einen Platz zu erringen, wenn auch die Zöglinge der neuen Schule nur nach Hunderten, die der alten hingegen noch immer nach Hunderttausenden zählten. Mittlerweile rückte das Jahr 1875 heran, der Schlußtermin der für die Ausschaltung der Melamdim eingeräumten zwanzigjährigen Gnadenfrist, ohne daß das unersetzliche und eine wichtige Lebensfunktion erfüllende Riesenheer der Chedarim-Leiter auch nur daran gedacht hätte, den Rückzug anzutreten. Der Regierung blieb nichts anderes übrig als nachzugeben: nach wiederholter Fristverlängerung ließ sie die Melamdim in Ruhe und gab den

Kampf gegen den Cheder auf (Ukas von 1879). Gegen Ende dieser Epoche verlor die Regierung überhaupt den Glauben an die assimilierende Macht der für die Juden von Staats wegen gegründeten Schulen und beschloß, diese aufzugeben; durch einen 1873 ergangenen Ukas wurden sämtliche jüdischen Staatsschulen, darunter auch die Rabbinerschulen in Wilna und Shitomir, geschlossen. Auf den Trümmern des ehemals zwecks Umgestaltung der Judenheit errichteten Schulwerks erstanden etwa hundert jüdische „Elementarschulen" sowie zwei bescheidene, zur Ausbildung der erforderlichen Lehrkräfte bestimmte „Lehrerinstitute". Als das wirksamste Mittel der „Verschmelzung" galt nunmehr der Regierung die normale russische Schule, und überdies setzte sie weitestgehende Hoffnungen auf den in den Kreisen der jüdischen Intellektuellen mit elementarer Wucht einsetzenden Russifizierungsprozeß.

Zu derselben Zeit, als man sich in Petersburg mit dem Plan der Russifizierung der Juden trug, tauchte in Warschau im Zusammenhang mit dem polnischen Aufstand der Gedanke an ihre Polonisierung auf. Auch nachdem in Russisch-Polen eine Gruppe assimilationssüchtiger, von polnischem Patriotismus erfüllter jüdischer Intellektueller auf den Plan getreten war (oben, § 27), begegneten die maßgebenden polnischen Kreise den Juden mit der altgewohnten Feindseligkeit. Eine Änderung trat hierin erst in den Jahren der Freiheitsbewegung (1860—1863) ein, als es galt, alle Kräfte des Landes anzuspannen und auch die 600 000 dort lebenden Juden für die polnische Sache zu gewinnen. Nun zeigten sich die Polen plötzlich geneigt, die „Fremdlinge" von gestern ans Herz zu drücken, wobei sie bei vielen Warschauer Juden nicht nur Gegenliebe, sondern auch die Bereitwilligkeit fanden, für das gemeinsame Vaterland schwerste Opfer zu bringen. An der Spitze der Warschauer Gemeinde stand damals ein Mann, in dem sich polnischer Patriotismus mit rabbinischer Rechtgläubigkeit auf eigentümliche Weise verband. Es war dies der ehemalige Krakauer Rabbiner Berusz Maisels, der in den vordersten Reihen der polnischen Patrioten Galiziens gestanden hatte, 1848 ins österreichische Parlament gewählt worden war (oben, § 39) und seit 1856 das Rabbineramt in Warschau innehatte. Als es dort zur Befreiungsbewegung kam, suchte Maisels, dem Beispiel der katholischen Bischöfe folgend, die von ihm betreute Gemeinde in polnisch-nationalem Geiste zu beeinflussen. Von ihm und dem Prediger Markus Jastrow geführt, beteiligten sich

denn auch die Warschauer Juden an den revolutionären Volkskundgebungen. So stand das ganze Jahr 1861 in Warschau unter dem Zeichen polnisch-jüdischer „Verbrüderung". Am Rosch ha'schana beteten die Andächtigen in den Synagogen für den Erfolg der polnischen Sache und sangen die polnische Nationalhymne. Als im Oktober die katholische Geistlichkeit zum Zeichen des Protestes gegen die Einquartierung der russischen Soldaten in Kirchen- und Klostergebäuden alle Kirchen in Warschau schließen ließ, trafen die Rabbiner und Gemeindeältesten die gleiche Verfügung in bezug auf die Synagogen. Wegen dieser Anordnung wurden Maisels, Jastrow sowie der Vorsitzende des Gemeindevorstandes auf Befehl des neu eingesetzten Statthalters Lieders drei Monate lang in der Warschauer Zitadelle gefangen gehalten.

Inzwischen arbeitete der der Zivilverwaltung in Warschau vorstehende Marquis Wielopolski, der Vermittler zwischen der russischen Regierung und den führenden polnischen Kreisen, an seinem Reformwerk, das die drohende Aufstandsgefahr abwenden sollte. Diese auf eine teilweise Wiederherstellung der Autonomie Polens und eine Verbesserung der Lage der Bauernschaft abzielenden Reformen sahen unter anderem auch die „Gleichberechtigung der Juden" vor. Am 24. Mai (5. Juni) 1862 unterzeichnete Alexander II. einen Ukas, der den Juden in den polnischen Gouvernements das Recht zuerkannte: 1. gutsherrlichen Grund und Boden zu erwerben; 2. sich in den ihnen ehedem verwehrten Stadtteilen und Städten, einschließlich der innerhalb der einundzwanzig Werst breiten Grenzzone gelegenen, frei anzusiedeln, und 3. als Zeugen vor Gericht grundsätzlich die gleiche Glaubwürdigkeit wie die Christen zu beanspruchen sowie den Gerichtseid nach einer neuen, weniger erniedrigenden Formel zu leisten. Da die Erweiterung der Rechte der polnischen Juden ihre Verschmelzung mit der christlichen Landesbevölkerung bezweckte, untersagte ihnen derselbe Zaren-Ukas, sich fürderhin bei der Abfassung von Verträgen, Testamenten und ähnlichen Urkunden sowie in der Handelskorrespondenz und der Buchführung der hebräischen und der „jüdisch-deutschen" Sprache zu bedienen. Darüber hinaus schrieb der kaiserliche Erlaß dem „Verwaltungsrat" des Königreichs Polen vor, alle übrigen die Gewerbefreiheit der Juden einschränkenden Gesetze zu revidieren und diesbezügliche Abänderungsvorschläge zu unterbreiten. Die durch das neue Gesetz gewährten Erleichterungen entsprachen nicht im ent-

ferntesten der verheißenen „Gleichberechtigung" und konnten höchstens die gegen alle Assimilation gefeiten Massen der Chassidim zufriedenstellen; die assimilierten und mit der polnischen Unabhängigkeitsbewegung sympathisierenden Intellektuellen aber, die die vorbehaltlose Emanzipation anstrebten, setzten all ihre Hoffnungen auf den erfolgreichen Ausgang der Volkserhebung.

Indessen griff die Aufstandsbewegung immer weiter um sich. Es brach das entscheidende Jahr 1863 an, und den Straßenkundgebungen folgten nunmehr blutige Kämpfe der Insurgenten mit den russischen Truppen in den polnischen und litauischen Wäldern[1]). Viele jüdische junge Leute sowohl aus Kongreß-Polen als auch aus den polnischen Provinzen Preußens und Österreichs starben in diesen Kämpfen den Heldentod oder fielen den russischen Truppen in die Hände. Nur in Litauen fand der Aufstand weder bei den jüdischen Massen noch bei der neuerstandenen, noch immer auf den Liberalismus der russischen Regierung vertrauenden Schicht der jüdischen Intellektuellen irgendwelchen Anklang. Darob erbost, schworen die aufständischen Polen in vielen Gegenden Litauens den Juden blutige Rache und machten wie im Jahre 1831 hie und da (so im Gouvernement Grodno) ihre Drohung auch wahr, indem sie die der Sympathien für die Russen verdächtigen Juden kurzerhand henkten oder füsilierten. Angesichts der Russenfreundlichkeit der litauischen Juden ließ sie der grausame „Diktator von Wilna" Murawjow nach der Unterdrückung des Aufstandes völlig unbehelligt. Indirekt hatte jedoch der polnische Aufstand für die ganze jüdische Bevölkerung des Russischen Reiches recht traurige Folgen: er führte in den Regierungskreisen eine Wendung

[1]) Bald nach der Bildung der „Nationalen Regierung" erließ diese „an die Brüder mosaischer Konfession" eine Proklamation in polnischer und hebräischer Sprache, in der eindringlichst auf den krassen Unterschied zwischen der ehemaligen polnischen und der „moskowitischen" Politik in bezug auf die Juden hingewiesen wurde: „Polen hat euch aus keinem einzigen Orte vertrieben, Moskau schleudert euch dagegen von einem Ende des Reiches zum anderen. In Polen kam es nie zu Verfolgungen und falschen Ritualmordanklagen (?), während in Rußland diese Anklage sogar jetzt noch ihre Auferstehung feiert". Der Aufruf schloß mit einer Wahrsagung in prophetischem Stile: „Und es wird geschehen, so wir das Land mit Gottes Hilfe von dem moskowitischen Joche befreien werden, daß wir uns gemeinsam des Friedens freuen werden; ihr und eure Kinder werdet des Genusses aller bürgerlichen Rechte ohne jegliche Einschränkung teilhaftig werden, denn die Volksregierung wird nicht nach Glauben oder Abkunft, sondern lediglich nach dem Geburtsort fragen". Die unaufrichtige Verherrlichung der Vergangenheit und der Zukunft ist der markanteste Zug dieses aus dem Jahre 1863 stammenden Dokumentes.

vom Liberalismus zur Reaktion herbei und gab den Anstoß zur gewaltsamen Russifizierung der Westmark, zu einer Politik, die sich auch für die Juden überaus schädlich auswirken sollte.

§ 46. *Der Weg der Reaktion; die jüdische Frage im Zeichen der „Verschmelzung" (1866—1880)*

Der in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Alexanders II. eingetretene reaktionäre Rückschlag mußte unausbleiblich auch die Gestaltung der jüdischen Frage beeinflussen, die trotz der „Erleichterung des Loses" eines Bruchteiles des Volkes an Schärfe keineswegs eingebüßt hatte. Die allgemeine Reaktion kam darin zum Ausdruck, daß die Regierung nach den ersten großen Reformen, der Bauern-, Landschafts- und Gerichtsreform, das Werk der Erneuerung Rußlands als vollendet betrachtete und sich hartnäckig weigerte, „den Bau", wie der damalige Ausdruck lautete, durch Gewährung einer Verfassung und bürgerlicher Freiheiten „zu krönen". Die Propaganda konstitutioneller Ideen galt als Staatsverbrechen. Durch Polizei- und Zensurmaßnahmen zu unterirdischem Dasein verurteilt, nahm die Freiheitsbewegung unter der russischen Jugend die Form einer revolutionären Gärung an, um dann infolge der grausamen Unterdrückungspolitik der Regierung in den die letzten Regierungsjahre Alexanders II. verdüsternden Terrorismus umzuschlagen.

In dieser gewitterschwangeren Atmosphäre war an eine Emanzipation der Juden nicht zu denken. Der Bürokratie, die das Werk der „großen Reformen" im allgemein russischen Leben stillgelegt hatte, widerstrebte es, auch die kleinen, die Juden betreffenden Reformen weiter auszubauen. Hierbei waren in erster Linie *wirtschaftliche* Gesichtspunkte ausschlaggebend. Die Befreiung der Bauern hatte viele jüdische Vermittler, deren Erwerbstätigkeit mit der gutsherrlichen Wirtschaft verbunden war, an den Ruin gebracht. Aus dem gewohnten Geleise geworfen, wandten sie sich Handel und Industrie zu, in deren Bereiche den Juden größere Bewegungsfreiheit zuerkannt worden war und wo ihnen nunmehr eine aussichtsreiche Wirksamkeit winkte. Der allgemeine Aufschwung der Industrie und namentlich der im damaligen Rußland sehr geförderte Eisenbahnbau hatte nämlich der wirtschaftlichen Energie der Juden ein weites Betätigungsfeld erschlossen. Nach der 1861 erfolgten Abschaffung des Systems der Verpachtung

der Branntweinakzise wanderte denn auch ein Teil des jüdischen Großkapitals in Gesellschaften für Eisenbahnbau sowie in sonstige Großunternehmungen ab, und so traten jetzt an die Stelle der „Akzisemänner" die sogenannten „Eisenbahner", die Gründer von Aktiengesellschaften und die Fabrikherren. Die Entstehung einer jüdischen Plutokratie rief nun unter den russischen Unternehmern Mißgunst und Beunruhigung hervor. Auf rascheste Industrialisierung des Landes bedacht, kümmerte sich die Regierung in der ersten Zeit nicht um die Nationalität der unternehmungslustigen Kapitalisten, doch schenkte sie bald der gegen die jüdischen „Ausbeuter" wetternden russischen Kaufmannschaft bereitwillig Gehör. Unfähig, die Einteilung der Landesbewohner in Eigene und Fremde endgültig fallen zu lassen, schickte sich die Obrigkeit an, den letzteren Hindernisse in den Weg zu legen. Im Zusammenhang damit tauchte die Frage auf, inwiefern die auf die „Verschmelzung der Juden mit der einheimischen Bevölkerung" gesetzten Hoffnungen in Erfüllung gegangen seien. Die Antwort fiel wenig zufriedenstellend aus: die naiven Erwartungen, daß sich die Juden nach dem ersten ihnen hingeworfenen Almosen, der Milderung ihrer Rechtlosigkeit, massenweise mit den Russen „verschmelzen" würden, erwiesen sich als trügerisch. Wie sehr sich auch die Russifizierungssucht innerhalb der oberen Kreise der russischen Judenheit in den sechziger Jahren verstärkt haben mochte, so blieb diese Tendenz den jüdischen Volksmassen gänzlich fremd. Den Machthabern drängte sich daher die Frage auf, ob die durchtriebenen Juden sie nicht am Ende um den Preis für die „verliehenen" Rechte, die Verschmelzung, prellen würden. Stoff zum Nachdenken war überreich vorhanden und sollte die Kanzleigewaltigen Jahre, ja ganze Jahrzehnte hindurch beschäftigen.

Einige für jene Zeit charakteristische Erscheinungen des innerjüdischen Lebens bewogen die Regierung, dieses aufs schärfste beobachten zu lassen. Gegen Ende der sechziger Jahre trat nun in Litauen ein Täufling hervor, der sich erbötig machte, den Behörden Spitzeldienste zu leisten. Es war dies der aus dem Gouvernement Minsk stammende *Jakob Brafmann*, der in jungen Jahren vor den nach Wehrpflichtigen fahndenden Kahal-Häschern in der russischen Kirche Zuflucht gefunden hatte. In seiner Erbitterung gegen die Söldlinge des Kahals beschloß Brafmann an dem Kahal als solchem Rache zu nehmen und gegen die jüdische Gemeindeselbstverwaltung überhaupt einen vernichtenden Schlag zu führen. Nachdem die Peters-

burger Regierungskreise die Parole der „Verschmelzung" ausgegeben hatten, begann der geschickte Renegat rasch Karriere zu machen, indem er die Hintergründe der jüdischen Absonderung aufhellte. Eine von ihm 1858 in Minsk Alexander II. überreichte Denkschrift öffnete Brafmann die Pforten des Heiligen Synods; er wurde als Lehrer des Hebräischen an einem Priesterseminar angestellt und erhielt den Auftrag, Mittel zur Beseitigung des von den Juden auf ihre tauflustigen Glaubensgenossen ausgeübten Druckes ausfindig zu machen. Als um die Mitte der sechziger Jahre nach der Niederwerfung des polnischen Aufstandes die Russifizierung der Westmark auf die Tagesordnung kam, begab sich Brafmann nach Wilna, dem Hauptquartier des angriffslustigen Russentums, um die „Geheimnisse des jüdischen Kahals" vor der Obrigkeit zu enthüllen. Er versicherte, daß der 1844 von Amts wegen abgeschaffte Kahal in Wirklichkeit fortbestehe und zwar als eine mächtige Geheimorganisation, die vermittels der „Cherem"-Androhung oder der Verheißung der „Chasaka", d. h. verschiedener Prioritätsrechte (Band VII, § 21), in den Gemeinden eine despotische Herrschaft ausübe und in den jüdischen Massen die verwerfliche nationale Absonderung sowie die Feindseligkeit gegen die christliche Umwelt und die Regierung aufrechterhalte. Diese „geheime Regierung" würde, wie er weiter betonte, nur zusammen mit den letzten Überresten der Kahalselbstverwaltung verschwinden, weshalb es geboten erscheine, sämtliche jüdische Sonderorganisationen aufzulösen und die einzelnen jüdischen Gemeinden den entsprechenden Stadt- oder Landgemeinden einzuverleiben, kurz die Judenheit als ein nationales Gefüge oder als „Staat im Staate" bis auf den Grund zu zerstören.

Seinen Gedankengängen gab der neuerstandene Pfefferkorn in einer Serie von Artikeln Ausdruck, die in dem amtlichen „Wilnaer Boten" zum Abdruck gelangten. Überdies veröffentlichte Brafmann ein besonderes Werk mit dem Titel „Das Kahalbuch" (1869—1871), in dem er das Bestehen einer geheimen jüdischen Regierung auf Grund von Auszügen aus alten Kahal-Pinkassim, aus dem Talmud sowie den rabbinischen Gesetzbüchern zu beweisen suchte. Er stellte das Ganze so dar, daß sich die russische Regierung vor die Alternative gestellt sah: entweder die jüdische Gemeinde mit allen ihren Nebeninstitutionen zu vernichten, oder aber Rußland der Gefahr auszusetzen, in die Botmäßigkeit des „Welt-Kahals" zu geraten. Als auf dessen Organ wies

Brafmann unter anderem auf die zwecks Wahrnehmung der Interessen der über die ganze Welt verstreuten Juden in Paris gegründete „Alliance Israélite Universelle" hin. Das auf Staatskosten gedruckte „Kahalbuch" wurde als Leitfaden zur Bekämpfung des „inneren Feindes" an alle amtlichen Stellen des Reiches versandt. Vergeblich nagelten jüdische Schriftsteller in Artikeln und Broschüren die Unwissenheit Brafmanns sowie die in seiner Darstellung der Wirksamkeit der Kahale in Vergangenheit und Gegenwart geradezu in die Augen springende Verdrehung der Tatsachen fest; vergeblich war auch der Kampf, der gegen den Denunzianten von den jüdischen Vertretern in der Kommission geführt wurde, die der Generalgouverneur von Wilna 1869 eigens zur Erörterung der Brafmannschen Projekte eingesetzt hatte. Nach den Wilnaer Offenbarungen glaubte man in Petersburg im Besitze eines lückenlosen Beweises für den gefährlichen jüdischen „Separatismus" zu sein.

Ein Zufall wollte es, daß die Absonderung der Juden gerade um diese Zeit dem Kaiser selbst auffiel. Auf seiner 1870 unternommenen Rundreise durch das Königreich Polen sah Alexander II. allenthalben dichtgedrängte Massen von Chassidim in langschößigen Röcken und mit herabhängenden Schläfenlocken. Über diesen Anblick empört, gab der Kaiser Befehl, dem längst gegen die jüdische Sondertracht erlassenen Verbot auch in den polnischen Gouvernements volle Geltung zu verschaffen, worauf sich die Gouverneure mit Feuereifer an die Abschaffung der „häßlichen Kleidung und der Pejes" der Chassidim machten. Bald wurde die Frage der „jüdischen Absonderung" zum Gegenstand einer Beratung im Staatsrat gemacht. Unter dem offensichtlichen Eindruck der „Enthüllungen" Brafmanns sprach sich nun der Staatsrat dahin aus, daß „durch das bloße Verbot der äußeren Unterschiede in der Kleidung die Absonderung der Juden sowie ihr beinahe feindseliges Verhalten gegen die Christen keineswegs überwunden werden könne", zumal „die jüdischen Gemeinden bei uns eine geschlossene religiös-bürgerliche Kaste, gleichsam einen Sonderstaat im Staate bilden". Aus diesen Erwägungen beantragte der Staatsrat, eine spezielle Kommission ins Leben zu rufen und ihr die Beschlußfassung „über die Mittel zur größtmöglichen *Lockerung der die Juden zusammenhaltenden Gemeinschaftsbande*" zu übertragen (Dezember 1870). Eine solche „Kommission für die Umgestaltung der Lebensverhältnisse der Juden" machte sich denn auch unter dem Vorsitz des

Staatssekretärs im Innenministerium Lobanow-Rostowskij und unter Beteiligung der Vertreter verschiedener Ministerien schon Anfang 1871 ans Werk.

Während die Regierung so Anstalten traf, den Juden wegen ihrer Neigung zur Absonderung den Prozeß zu machen, trat ein folgenschweres, für jene Zeit ganz außergewöhnliches Ereignis ein: die Ostern 1871 in *Odessa* zum Ausbruch gekommene Judenhetze. In der zur Kornkammer Südrußlands gewordenen Hafenstadt, die ihren wirtschaftlichen Aufschwung den Juden und den Griechen verdankte, standen diese beiden Nationalitäten auf dem Gebiete der Getreideausfuhr und des Kolonialwarenhandels von jeher in einem scharfen Wettbewerb miteinander. Je mehr Vorteile die Verbraucher aus dieser Rivalität zogen, desto weniger waren die griechischen Kaufleute geneigt, sich mit ihr abzufinden. So beschlossen sie denn, zur Einschüchterung der Juden den Straßenpöbel mobil zu machen. Sie setzten das Gerücht in Umlauf, die Juden hätten das Kreuz vom Kirchtor entwendet und die Kirche mit Steinen beworfen. Am Ostersonntag (28. März) rotteten sich nun Haufen von Russen und Griechen zusammen, um zunächst in der Nähe der Kirche, sodann in den anliegenden Straßen und schließlich in der ganzen Stadt die Juden zu mißhandeln und ihre Häuser und Läden zu plündern. Drei Tage lang spielten sich vor den Augen der Polizei und der Truppen die wildesten Szenen ab. Erst am vierten Tage der Osterwoche, als bereits Hunderte von Wohnungen und Geschäften der Zerstörung anheimgefallen waren, entschlossen sich die Behörden, zu „Beschwichtigungsmaßnahmen" zu greifen: mitten auf dem Marktplatz wurden mit Rutenbündeln beladene Wagen aufgestellt und die abkommandierten Soldaten angewiesen, jeden auf frischer Tat ertappten Plünderer unverzüglich auszupeitschen. Durch diese „väterliche" Züchtigung gebot der Generalgouverneur von Odessa Kotzebue dem Mutwillen der außer Rand und Band geratenen Raufbolde Einhalt. In Petersburg hatte man aber zunächst lediglich für die Frage Interesse, ob die antijüdischen Exzesse nicht etwa die Auswirkung einer geheimen Umsturzbewegung seien, die, nachdem sie mit der Hetze gegen die Juden begonnen habe, das Volk dann zu einem Angriff auf den Adel und die bürgerliche Gesellschaft überhaupt hinreißen würde. Als durch die eingeleitete Untersuchung festgestellt wurde, daß den Ausschreitungen in Odessa keinerlei politische Motive zugrunde lagen, ließ man in Petersburg die Sache auf sich

beruhen und machte sich die Version der im Ansiedlungsrayon gebietenden Satrapen zu eigen, daß die einsetzende antijüdische Bewegung nichts als ein „roher Protest der Massen" gegen die „Ausbeuter" sei.

Die neu eingesetzte Regierungskommission hatte somit zwei gegen die Juden laut gewordene Anklagen zu prüfen: die wegen nationaler Absonderung und die wegen wirtschaftlicher Ausbeutung. Dem entsprachen zwei praktische Fragen: einerseits die des Kahals oder der „Umgestaltung des religiösen Lebens der Juden" und andererseits die der eventuellen Erweiterung des übervölkerten Ansiedlungsrayons zwecks Milderung der dort herrschenden Konkurrenz. Unter den der Kommission vorliegenden Unterlagen ist neben dem „Kahalbuch" Brafmanns namentlich die „Denkschrift über die wichtigeren Fragen bezüglich der Verwaltung der südwestlichen Mark" zu erwähnen, die im Jahre 1871 vom Kiewer Generalgouverneur Dondukoff-Korsakoff dem Zaren überreicht worden war. Diese Denkschrift suchte zu beweisen, daß „die Hauptsorge der Regierung sich auf die jüdische Frage konzentrieren" müsse. Die Juden, so führte der Generalgouverneur aus, stiegen in dem ihm unterstellten Gebiet zu großer wirtschaftlicher Macht empor: sie kauften Landgüter auf oder nähmen sie in Pacht, „bemächtigten" sich der Fabrikindustrie, des Getreide- und Holzhandels sowie des Schankgewerbes, wodurch sie den Unwillen der christlichen Bevölkerung erregten[1]). Es komme hinzu, daß die jüdischen Massen abgesehen von einem kleinen Häuflein russifizierter Intellektuellen bei ihrer Absonderung, ihrem talmudischen Fanatismus und ihrer chassidischen Unwissenheit verharrten und „im Besitze einer regelrechten Selbstverwaltung in Form des Kahals, eines eigenen Finanzsystems in Form der Korobka-Steuer" sowie einer nationalen Schule, der „Chedarim" seien, deren Gesamtzahl sich in den südwestlichen Provinzen auf nahezu 6000 belaufe. Obendrein fänden die Juden Rückhalt an einem Welt-Kahal, an dem internationalen jüdischen Verband in Paris, dessen Präsident Crémieux sich erdreiste, an die

[1]) Der in der Denkschrift angeführten amtlichen Statistik zufolge gab es in den drei südwestlichen Gouvernements (in dem von Kiew sowie in Wolhynien und Podolien) 721 000 Juden, von denen 14% auf dem flachen Lande und 86% in Städten und Flecken ansässig waren. In ihrem Besitze befanden sich 27 von den 105 in diesem Gebiet bestehenden Zuckerfabriken, 619 von den 712 Branntweinbrennereien und 5700 von den 6353 Mühlen.

Regierungen der Länder, in denen sich die Juden bedrängt fühlten, Proteste zu richten.

Ähnlich lauteten die Äußerungen der meisten Gouverneure der westlichen Provinzen, was darauf zurückzuführen war, daß sie sich einerseits an die der Petersburger Kommission erteilte Instruktion hielten, die, wie erwähnt, „die die Juden zusammenhaltenden Gemeinschaftsbande gelockert" wissen wollte, andrerseits ihre Weisheit aus dem von den Behörden versandten „Kahalbuch" schöpften. Die im Königreich Polen amtierenden Gouverneure wußten zu berichten, daß die dortigen Juden auch nach der ihnen durch die Vermittlung von Wielopolski zuteil gewordenen „Gleichberechtigung" die Bedingung, „in Anerkennung der ihnen erwiesenen Wohltaten im öffentlichen Leben auf den Gebrauch der eigenen Sprache und Schrift zu verzichten", unerfüllt gelassen hätten. Abgesehen von einer Handvoll assimilierter „Polen mosaischer Konfession", die sich für den polnischen Separatismus ereiferten, sei die große Masse der Chassidim von dem Geiste eines extremen jüdischen Separatismus durchdrungen, der „durch Bethausvorstände, das Rabbinat, die Chedarim und allerhand sonstige spezielle Einrichtungen der Kahal-Organisation" genährt werde. In ihren auf Grund von derlei Gutachten zusammengestellten Berichten beantragten denn auch die Kommissionsmitglieder die Wegräumung der letzten Überreste der jüdischen Selbstverwaltung: der Gemeinde, der Schule, aller Vereine für gegenseitige Hilfeleistung, kurz alles dessen, was zur „Festigung der Gemeinschaftsbande der Juden" beitrage; solange aber das Ziel der „Verschmelzung" nicht erreicht sei, müßten, wie sie meinten, der Ansiedlungsrayon ebenso wie die übrigen Rechtsbeschränkungen erhalten bleiben. Das über die Frage des Ansiedlungsrayons referierende Kommissionsmitglied Grigorjew betonte mit aller Offenherzigkeit: „Es handelt sich hierbei nicht etwa darum, ob es die Juden besser haben werden, wenn man ihnen gestattet, sich überall im Reiche anzusiedeln, sondern darum, wie eine solche Maßnahme auf den wirtschaftlichen Wohlstand der überwältigenden Mehrheit des russischen Volkes zurückwirken wird"; unter diesem Gesichtspunkte aber sei es dringend zu empfehlen, die Juden nicht über die Grenze des Ansiedlungsrayons zu lassen, da sonst „die Seuche, von der jetzt nur die westlichen Gouvernements betroffen sind, auf das ganze Kaiserreich übergreifen wird".

Dies war die Grundanschauung, an der die Kommission während

ihrer langjährigen Arbeit festhielt. Erst kurz vor ihrer Auflösung ertönte in ihr die gleichsam aus dem Jenseits dringende Stimme des längst begrabenen Liberalismus. Im Jahre 1880 legten nämlich zwei Mitglieder der Kommission, Nekljudow und Karpow, dieser eine Denkschrift vor, in der sie sich mutig zu dem verpönten Prinzip der „Gleichberechtigung" bekannten. Im Namen der „Sittlichkeit und Gerechtigkeit" drangen sie darauf, daß die Regierung ihren engherzig utilitaristischen Standpunkt, wonach der Jude, solange seine Nützlichkeit für die „einheimische Bevölkerung" nicht erwiesen sei, entrechtet bleiben müsse, endlich fallen lassen möge. Daneben zerstörten sie den Nimbus, der die in der liberalen Ära bewilligten Teilreformen umgab, indem sie nachwiesen, daß man sich damals nicht etwa von dem Wunsche habe leiten lassen, den Juden zu helfen, sondern von dem, sie auszunützen: die der ersten Gilde angehörenden Kaufleute, die Ärzte, Techniker und Handwerker seien nur zu dem Zwecke in das Landesinnere gelassen worden, um dort den Handel zu heben und im Bereiche der freien Berufe sowie des Kleingewerbes als Lückenbüßer zu dienen. „Sobald man die Dienste einer bestimmten Kategorie von Juden benötigte, wurden diese, übrigens auch dann nur zum Teil, von dem Drucke der Ausnahmegesetze befreit, wodurch sie Zugang zu der vorherrschenden Bevölkerung des Reiches erhielten"; die nach Millionen zählende, von den Intellektuellen im Stiche gelassene Masse habe man aber dazu verdammt, auch fernerhin in dem engen Ansiedlungsrayon dahinzuvegetieren[1]). Diese Masse sei der Gewerbefreiheit, der Freizügigkeit und des Rechtes auf Landerwerb beraubt, jener elementarsten Rechte, die man sonst nur Verbrechern von Gerichts wegen abzusprechen pflege. Schon schwelle in den gedemütigten Massen die Unzufriedenheit in bedrohlichem Maße an: „die jüdische Jugend fängt an, revolutionäre Bestrebungen zu teilen, die ihr bislang völlig fremd

---

[1]) Einen Beweis mehr für die engherzig utilitaristische Judenpolitik der Regierung liefert ihre Stellungnahme zum Problem des jüdischen Ackerbaus. Unter Alexander I. und Nikolaus I., als das südrussische Steppengebiet noch überaus spärlich bevölkert war, wurde seine Kolonisation durch jüdische Ackerbauer in jeder Weise gefördert. Nachdem jedoch unter Alexander II. die künstliche Kolonisation Neurußlands entbehrlich geworden war, da man möglichst viel Land für die „eigenen" Bauern bereit halten mußte, stellte die Regierung durch einen 1866 ergangenen Erlaß die Ansiedlung von Juden in landwirtschaftlichen Kolonien kurzerhand ein. Einige Zeit später nahm man obendrein den jüdischen Kolonisten den größten Teil ihrer Ländereien weg, um diese christlichen Bauern zuzuweisen.

waren". So gelte es denn, mit dem Unterjochungssystem Schluß zu machen. Der erste Schritt zur völligen bürgerlichen Gleichstellung der Juden sei aber die unverzügliche Anerkennung ihres Rechtes, sich überall im Reiche frei niederzulassen. Diese kühnen Worte standen indessen in schroffstem Gegensatz zu der der Kommission von Anfang an zugewiesenen Aufgabe, ein Projekt in repressivem Geiste fertigzustellen. Auch waren die liberalen Ermahnungen nichts weniger als zeitgemäß: schon nahte die neue Epoche, in der man bei der Lösung der jüdischen Frage zu Mitteln griff, vor denen selbst die konservativsten Staatsmänner der siebziger Jahre entsetzt zurückgeschreckt wären.

Die Anzeichen der nahenden Epidemie des Judenhasses traten bereits im letzten Jahrzehnt der Regierung Alexanders II. unverkennbar in Erscheinung. Als im Jahre 1870 eine dem Innenministerium angegliederte Kommission mit der Ausarbeitung einer neuen Städteordnung betraut wurde, tauchte die Frage auf, ob die Zahl der jüdischen Stadtverordneten auch fernerhin auf ein Drittel der Stadträte beschränkt bleiben solle. Es handelte sich hierbei wohlverstanden um Städte, in denen die Juden die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten und auf die Stadtverwaltung einen entscheidenden Einfluß hätten ausüben können. Die der Regierungskommission als Sachverständige angehörenden Bürgermeister sprachen sich nun mit Ausnahme eines einzigen für die Beibehaltung der bestehenden Rechtsbeschränkung aus, wobei das Oberhaupt von Moskau, der Fürst Tscherkasskij, seinen Standpunkt folgendermaßen begründete: die Juden stellten nicht nur eine religiöse, sondern auch eine nationale Körperschaft dar; sie seien von einer Verschmelzung mit den Russen noch sehr weit entfernt, und auch die Bildung mache sie keineswegs zu Russen, sondern gebe ihnen nur einen Vorsprung im Kampfe ums Dasein, weshalb man die russische Bevölkerung nicht in die Gefahr bringen dürfe, „unter die soziale Herrschaft des Judentums zu geraten". Das Ergebnis der Beratung war der Triumph jener munizipalen Gerechtigkeit, kraft deren die Mehrheit der Steuerzahler sich dem Willen der Vertreter der Minderheit fügen mußte: die Städteordnung von 1870 ließ die für die „nichtchristlichen" Stadtverordneten festgesetzte Norm bestehen und bestätigte überdies aufs neue das Verbot, Juden zu Bürgermeistern zu wählen.

Das neue, 1874 erlassene Militärdienst-Statut, durch das die allge-

meine Wehrpflicht eingeführt und dem alten Konskriptionswesen ein Ende gemacht wurde, war das erste Gesetz, das für die in ihren Rechten schwer benachteiligten Juden keinerlei Ausnahmebestimmungen hinsichtlich ihrer *Pflichten* enthielt. Für die jüdische Bevölkerung in ihrer Gesamtheit bedeutete die neue Ordnung eine Erleichterung, da die bis dahin mit ihrer ganzen Schwere auf dem unbemittelten Kleinbürgertum lastende Verpflichtung nunmehr gleichmäßig auf alle Klassen verteilt und auch die Dienstzeit auf höchstens sechs Jahre herabgesetzt wurde; eine weitere Entlastung der bedrängten Massen wurde dadurch herbeigeführt, daß an Stelle der solidarischen Haftung der Gemeinde für die Rekrutengestellung, die die widerlichsten Auswüchse im Gefolge gehabt hatte, jetzt die persönliche Verantwortung des Wehrpflichtigen getreten war. Trotz alledem konnte die Abneigung der jüdischen Bevölkerung gegen den Waffendienst nicht über Nacht verschwinden. Während die ehedem bevorrechteten Kaufleute sich nicht mit dem Gedanken abzufinden vermochten, ihre Kinder nun aus freien Stücken für den Heeresdienst hergeben zu müssen, stand das Kleinbürgertum noch ganz unter dem Eindruck der eben erst beseitigten Mißstände. Die Folge war, daß zu den ersten auf Grund der „Einberufung" vorgenommenen Musterungen eine beträchtliche Zahl von wehrpflichtigen Juden (im Alter von 21 Jahren) sich nicht meldete. Alsbald wurden Stimmen laut, daß die Juden unverbesserliche „Drückeberger" seien und daß der hierdurch entstehende Fehlbetrag an neueinzustellenden Soldaten der christlichen Bevölkerung zur Last falle. Von neuem hatten die federgewandten Kanzleibeamten in den Hauptstädten und in der Provinz alle Hände voll zu tun. Das Kriegsministerium forderte drakonische Maßregeln gegen die jüdische Militärflucht. Die in den Jahren 1876—1878 ergangenen Ergänzungsbestimmungen führten denn auch für die Juden eine Reihe wesentlicher Beschränkungen ein: die wegen Untauglichkeit ausgemusterten jüdischen Wehrpflichtigen sollten ausschließlich durch Juden, unter keinen Umständen aber durch Christen ersetzt werden; Juden konnten auch bei unternormalem Wuchs und Brustumfang zum Heeresdienst eingezogen werden; soweit die festgesetzte Zahl der einzuziehenden Juden nicht voll war, durften auch die nach allgemeiner Bestimmung militärfreien einzigen Söhne ausgehoben werden. — Bald sollten die Stiefsöhne des Vaterlandes für dieses ihr Blut vergießen. Im Jahre 1877 brach der Russisch-Türkische Krieg aus, in dessen Verlauf für die

Befreiung der „slawischen Brüder" viele jüdische Leben geopfert wurden. Im russischen Hauptquartier (Oberbefehlshaber war der Thronfolger und nachmalige Zar Alexander III.) schenkte man indessen nicht diesen Opfern, sondern nur dem Umstand Beachtung, daß in die Mißbräuche der russischen Intendantur die das Heer verproviantierende „jüdische" Firma Gröger, Horwitz & Co. verwickelt war.

Als dann auf dem Berliner Kongreß im Jahre 1878 die Vertreter der Westmächte (Beaconsfield, Bismarck u. a.) die Forderung erhoben, daß in den Friedensvertrag ein Artikel aufgenommen werde, der Rumänien, Serbien und Bulgarien verpflichten sollte, den dortigen Juden Gleichberechtigung zuzugestehen, erklärte der russische Reichskanzler Gortschakow, daß „man die Juden von Berlin, Paris, London und Wien, denen die bürgerlichen und politischen Rechte nicht gut hätten vorenthalten werden können, nicht mit den Juden Serbiens, Rumäniens und einiger russischer Gouvernements verwechseln darf, die für die einheimische Bevölkerung eine wahre Geißel sind". Auf die Bemerkung Bismarcks, daß „diese traurige Lage der Juden vielleicht gerade auf die Beschränkung ihrer bürgerlichen und politischen Rechte zurückgehe", erwiderte Gortschakow: „Die russische Regierung konnte nicht umhin, zur Wahrung der Interessen der Bevölkerung die Juden einiger Gouvernements unter ein Ausnahmeregime zu stellen". Der russische Reichskanzler hatte vor Europa schamhaft verheimlicht, daß die Juden nicht in „einigen", sondern in allen 25 Gouvernements des „Ansiedlungsrayons" (mit Einschluß des Königreichs Polen) in ihren Rechten beschränkt waren und daß sie außerhalb dieses Rayons, abgesehen von einigen Kategorien, nicht einmal Wohnsitz nehmen durften. Die Befreier der Slawen des Balkans waren weit davon entfernt, an die Befreiung der Juden im eigenen Lande zu denken.

Das Anschwellen des Judenhasses, und zwar nicht nur in den Regierungskreisen, sondern auch in einem gewissen Teil der russischen Öffentlichkeit, wurde gegen Ende der siebziger Jahre immer deutlicher. Die Lorbeeren Brafmanns weckten den Ehrgeiz verschiedener dunkler Ehrenmänner, und so meldete sich im Jahre 1876 ein neuer „Ankläger" des Judentums, *Hippolyt Ljutostanskij*. Ursprünglich katholischer Geistlicher im Gouvernement Kowno, wurde er „wegen unerhörten Frevels und unzüchtigen Lebenswandels" vom zuständigen Konsistorium der Priesterwürde entkleidet, worauf er zur orthodoxen

Kirche übertrat und in die Studentenschaft der Geistlichen Akademie von Moskau aufgenommen wurde. Für seine Inauguraldissertation wählte nun Ljutostanskij ein aufsehenerregendes Thema: „Über den Gebrauch des Christenblutes bei den Juden". Die von ihm überreichte Schrift strotzte von entstellten Zitaten aus dem Talmud und den rabbinischen Werken, von denen der des Hebräischen unkundige Verfasser keine blasse Ahnung hatte. In Geldverlegenheit geraten, sprach der Abenteurer beim Moskauer Rabbiner Minor vor und erklärte, daß er bereit sei, von der Publikation seiner Schrift, die für die Juden überaus schädliche Folgen haben könne, Abstand zu nehmen, falls ihm die Juden fünfhundert Rubel geben würden. Da der Erpresser kurzerhand abgewiesen wurde, ließ er sein Buch im Drucke erscheinen (1876) und überreichte es in Petersburg dem Großfürsten-Thronfolger, dem nachmaligen Kaiser Alexander III.; hierauf beeilte sich der Chef der Gendarmerie, die Hetzschrift in einer großen Zahl von Exemplaren zu bestellen und an die Beamten der Geheimpolizei im ganzen Reiche zu verschicken. Durch diesen Erfolg angestachelt, veröffentlichte Ljutostankij bald darauf das zweibändige Pamphlet „Der Talmud und die Juden" (1879), das nach Stil und Inhalt ebenso minderwertig war wie sein Erstlingswerk. Von dem Herausgeber der hebräischen Zeitung „Ha'Meliz" Zederbaum der Zitatenfälschung überführt und dazu aufgefordert, in einer öffentlichen Disputation Rede und Antwort zu stehen, zog es Ljutostanskij vor, der Aufforderung keine Folge zu leisten (1880). Die von ihm entfaltete Agitation tat aber das ihrige. Als im Jahre 1878 im kaukasischen Gouvernement Kutaïs kurz vor Ostern ein georgisches Mädchen namens Sarra Modebadse verschwand und später als Leiche aufgefunden wurde, wurden neun dort wohnhafte Juden von den ein Ritualverbrechen witternden Untersuchungsbehörden des Mordes angeklagt. In der Gerichtsverhandlung zu Kutaïs gelang es den Verteidigern, durch ihre eindrucksvollen Reden nicht nur die tatsächlichen Unterlagen der Beschuldigung zu zerstören, sondern auch die Ungereimtheit der düsteren Blutlegende selbst darzutun, so daß der Prozeß mit der Freisprechung sämtlicher Angeklagten endete (1879). Gleichwohl blieb ein Teil der russischen Presse von der widerwärtigen Blutlüge nicht unbeeinflußt. Als der schon erwähnte, zum Christentum übergetretene Petersburger Professor Chwolson, der Verfasser der wissenschaftlichen Apologie „Über die mittelalterlichen Anschuldigungen gegen die Juden", im Jahre 1879

zur Entkräftung des Blutaberglaubens eine populär gehaltene Flugschrift veröffentlichte, trat ihm in der Zeitung „Nowoje Wremja" der bekannte russische Historiker Kostomarow entgegen, der sich nicht scheute, den rohen Aberglauben des Volkes in Schutz zu nehmen.

§ 47. Der kulturelle Umschwung

Das innere Leben der Judenheit Rußlands stand in dieser Epoche unter dem Zeichen eines jähen kulturellen Umschwungs. Zwar wirkte dieser sich nicht in den Tiefen des Volkslebens aus, sondern lediglich in der Oberschicht, der sogenannten „Gesellschaft", der „Intelligenz"; in diesen Kreisen vollzog sich aber die geistige Umwälzung mit einer Wucht und Rapidität, die unwillkürlich an die stürmische Zeit vor der Emanzipation in Deutschland erinnert. Die überstürzte innere Erneuerung stand freilich in Rußland in einem krassen Mißverhältnis zu dem schleppenden Tempo der bürgerlichen Befreiung, auf die die Machthaber der jüdischen Landesbevölkerung lediglich geringfügige Abschlagszahlungen leisteten. Umso kraftvoller waren hier die von der geistigen Umwelt ausgehenden Einflüsse, die ansteckend wirkenden Freiheitsbestrebungen der russischen Gebildeten. Der nach der schreckensvollen Nacht der Regierung Nikolaus' I. sich allmählich aufheiternde politische Himmel weckte in den Herzen lichte Hoffnungen. Aus der russischen Literatur und Öffentlichkeit, die durch Menschenfreunde wie den Arzt Pirogow (Kurator der Lehrbezirke von Odessa und Kiew, der sich um die Aufklärung der Juden überaus verdient gemacht hat), Freiheitskämpfer wie Herzen, Tschernischewskij und die ganze Phalanx der radikalen Schriftsteller der sechziger Jahre repräsentiert wurde, tönten zu den Juden Aufrufe zur Neugestaltung ihres kulturellen Lebens herüber. In den Kreisen der russischen Fortschrittler galt es als Axiom, daß die jüdische Frage im Geiste der Humanität gelöst werden müsse. Die ehedem übliche Verhöhnung des „Jüden" wurde aufs schärfste verurteilt. Als im Jahre 1857 in der Petersburger Zeitschrift „Illustrazija" ein haßerfüllter Artikel über die „westrussischen Jüden" erschien, traten 140 russische Schriftsteller, darunter viele Träger von überaus klangvollen Namen, mit einem Protest hervor (zu den Unterzeichnern gehörten Männer wie Turgenjew, Tschernischewskij, der Geschichtsschreiber Solow-

jow, aber auch der Slawophile Chomjakow, ja selbst der Sänger der „Haidamaken", Schewtschenko).

Unter den namhaften Schriftstellern des damaligen Rußland ließen sich nur zwei von einer judenfeindlichen Tendenz leiten: der Publizist Iwan Aksakow und der berühmte Dostojewskij. Der panslawistische Publizist sprach die Befürchtung aus, daß die Juden nach ihrer Zulassung zum Staatsdienst nicht nur Senat und Staatsrat überfluten, sondern sogar das Amt des Oberprokurors des Heiligen Synods an sich reißen könnten (im Moskauer „Djen" 1862). Verfechter der Westeuropa abgelauschten Idee des christlichen Staates, ging Aksakow damals von der Fragestellung aus: „Wie soll sich das Verhältnis eines christlichen Volkes zu einer Nationalität gestalten, deren Grundbestimmung die Verneinung des Christentums ist?" In der Folgezeit verlegte jedoch Aksakow den Schwerpunkt der Frage aus dem Bereiche der Religion in den der Wirtschaft, um zu der Formulierung zu gelangen: „Nicht die Emanzipation der Juden steht in Frage, sondern die Emanzipation der Russen von den Juden". In denselben Bahnen bewegten sich auch die Gedankengänge Dostojewskijs, der gegen Ende seines Lebens der politischen Reaktion zuneigte. Der Dichter mit dem krankhaften „grausamen Talent", der in den von ihm geschaffenen Gestalten das Verbrecherische mit dem Heiligen, Gemeinheit mit sittlicher Größe kunstvoll zu einer Einheit verschmolz, machte in seiner Phantasie auch das ihm völlig unbekannt gebliebene Judentum zu einem solchen Amalgam. Im „Tagebuch eines Schriftstellers" (1877) charakterisiert er das Wesen des Judentums in folgender Weise: „Kennzeichen des jüdischen Staates im Staate sind: die zum Range eines religiösen Dogmas erhobene Absonderung, die Unverschmelzbarkeit, der Glaube, daß es in der Welt nur eine einzige Volksindividualität, die Juden, gebe, während alle übrigen, wiewohl existent, so zu betrachten seien, als ob sie gar nicht existierten. Scheide aus der Mitte der Völker aus, pflege deine Individualität und wisse, daß du allein der Besitz Gottes bist, die übrigen aber vernichte oder mache sie zu Sklaven oder beute sie aus. Vertraue auf den Sieg über die ganze Welt; verabscheue die Fremden und pflege im alltäglichen Leben keinen Umgang mit ihnen". Zwar hatte Dostojewskij unter der Oberfläche der von den Intellektuellen begehrten Assimilation treffend die „Unverschmelzbarkeit" der Massen erkannt, doch war die von ihm gegebene Gesamtcharakteristik des Judentums nichts als eine Ausgeburt

seiner sich am Verbrecherischen weidenden Einbildungskraft. In der jüdischen Nationalidee, dem Widerwillen des zerstreuten Volkes gegen die seinen Untergang herbeiführende Verschmelzung mit der Umwelt, sah Dostojewskij nur ein Spiegelbild jenes brutalen, expansionssüchtigen Nationalismus, zu dessen Herold in der russischen Publizistik er selbst geworden war.

Die jüdischen fortschrittlichen Kreise schenkten indessen diesem Wetterleuchten der Reaktion zunächst keinerlei Beachtung, da sie noch immer im Banne der die Elite der russischen Intellektuellen beherrschenden Freiheitsideen standen. Der Drang zur Erneuerung deckte sich für die jüdische Jugend mit dem Ideal der Assimilation, der Russifizierung. Den mächtigsten Faktor der kulturellen Erneuerung stellte aber die allgemeine Bildung vermittelnde russische Staatsschule dar. Durch die weit geöffneten Pforten der Mittel- und Hochschulen ergoß sich ein breiter Strom jüdischer Jünglinge und Mädchen, die von lichten Hoffnungen auf ein freies Leben in der Mitte des befreiten russischen Volkes erfüllt waren. Die russische Literatur wies ihnen den Weg zu den allmenschlichen Idealen. Die über die neue russische Generation souverän gebietenden Geister: Tschernischewskij, Dobroljubow, Pissarew, Buckle, Darwin, Mill, Spencer, wurden zu Abgöttern auch der jüdischen Jugend. Die jungen Leute, die noch vor kurzem in Cheder und Jeschiba ihre Köpfe über den Talmud gebeugt hatten, waren nun ganz von neuzeitlichen Ideen erfüllt, vom Positivismus, Evolutionismus, Sozialismus. Sprunghaft war der Übergang von der rabbinischen Scholastik und der chassidischen Mystik zu der von der Sonne der Wissenschaft durchleuchteten Ideenwelt, zu den neuen Offenbarungen, die grenzenlose Gedankenfreiheit, Sprengung aller Fesseln der Tradition, Zerstörung aller religiösen und nationalen Scheidewände, kurz allmenschliche Verbrüderung verkündeten . . . So erhob sich ein Sturm, der den alten Glauben zerstörte, die rechtgläubigen Massen erbebten, und es setzte ein tragischer Kampf zwischen „Vätern und Söhnen" ein, ein unversöhnlicher Kampf, da dem Obskurantentum oder der Rechtgläubigkeit auf der einen Seite auf der anderen die Verneinung aller geschichtlichen Formen des Judentums, nicht allein der religiösen, sondern auch der nationalen, gegenüberstand. Zwischen diesen beiden Lagern der Extremisten standen die Vertreter der milderen Tonart, jene Freunde der Aufklärung oder „Maskilim" aus der Schule Mendelssohns und I. B. Lewinsohns, die

ehedem selbst unter dem Drucke des religiösen Fanatismus gelitten hatten und jetzt ihre Hand zur Versöhnung der Religion mit der Aufklärung, der „Haskala", boten. Ihr Hauptziel war die Erneuerung der hebräischen Literatur sowohl der sprachlichen Form als auch dem Inhalte nach. Sie waren bereit, den Weg der emanzipierten westeuropäischen Judenheit zu gehen, jedoch nur bis zu einer bestimmten Grenze, soweit er nicht zur Preisgabe der nationalen Sprache und der national-religiösen Ideale führen würde.

Die Einmischung der russischen Regierung in den Prozeß der kulturellen Erneuerung der Judenheit beeinträchtigte sehr seinen normalen Fortgang. Durch die von Amts wegen ausgegebene Parole der Russifizierung ließ sich nämlich ein Teil der neuen jüdischen „Intelligenz" auf Abwege führen, die einen, weil sie an die ehrlichen Absichten der Regierung glaubten, die anderen, weil sie auf ihren eigenen Vorteil bedacht waren. Wie einst in Österreich zu den Zeiten Hombergs, verbündeten sich jetzt auch in Rußland jüdische Fortschrittler mit den amtlichen Stellen, um gemeinsam gegen den Fanatismus der „unaufgeklärten Massen" anzukämpfen. Viele staatlich approbierte Rabbiner und Schullehrer, die aus den Rabbinerschulen von Wilna und Shitomir hervorgegangen waren, scheuten sich nicht, sich als Regierungsbeamte zu gebärden und den Kampf gegen die Orthodoxie mit polizeilicher Unterstützung zu führen; im Vertrauen auf den Beistand der Behörden verletzten sie nicht selten durch demonstrative Mißachtung der geheiligten Bräuche das religiöse Gefühl der Massen. Weigerten sich die Gemeinden, für Rabbinatskandidaten dieses Schlages zu stimmen, so pflegte die Gouvernementsverwaltung ihre Schützlinge durch eigenen Machtspruch zu nominieren oder in ihrem Interesse einen Druck bei den Gemeindewahlen auszuüben. Von so minderwertigen Menschen propagiert, konnte die „Aufklärung" in den Volksmassen keinen Anklang finden. Die Stimmung des Volkes hielt indessen die Gebildeten nicht davon ab, in ihrem Feldzug gegen Chassidismus und Zaddikismus die Hilfe der Regierung anzurufen. Seit 1864 wurden denn auch die Zensurvorschriften für die chassidischen Bücher sowie die Kontrolle der jüdischen Druckereien mit besonderer Strenge gehandhabt; gleichzeitig untersagte man den „wundertätigen" Zaddikim, ihre Sprengel zu bereisen, was sie aber in den Augen ihrer Getreuen nur zu Märtyrern machte und den Andrang zu den „heiligen Stätten", den Residenzen der Zaddikim, nur noch größer werden ließ.

All diese Zwangsmaßnahmen verschärften das Mißtrauen der Massen gegen die offiziell anerkannten, diplomierten Vertreter der „Intelligenz", schädigten ihr moralisches Ansehen und damit zugleich auch das von ihnen repräsentierte Aufklärungswerk.

Eine spezifische Abart der Assimilation entstand in der jüdischen Oberschicht des Königreichs Polen, namentlich in Warschau. Die kulturellen Bestrebungen traten hier merklich vor der politischen Liebedienerei zurück. Schon zu der Zeit, als die Polen jede Berührung mit den Juden verschmähten, waren die „Polen mosaischer Konfession" eifrig bemüht, sich Zutritt zu den höheren polnischen Kreisen zu verschaffen. Später, in den Jahren des Aufstandes (1861—1863), da die Assimilationsfreunde von polnischem Nationalgefühl überschäumten, wurden sie allerdings als nützliche Bundesgenossen gern gesehen. In der in Warschau erscheinenden polnisch-jüdischen Wochenschrift „Jutrzenka" („Morgenrot") wurde in allen möglichen Abwandlungen die abgedroschene westeuropäische Theorie verfochten, daß das Judentum kein nationaler, sondern lediglich ein religiöser Verband („Zwiazek religijny") sei. Einer der Hauptmitarbeiter dieser Zeitschrift, *Ludwig Gumplowicz* (Verfasser einer Monographie zur Geschichte der Juden in Polen, der sich später taufen ließ, Professor an der Grazer Universität und ein berühmter Soziologe wurde), leitete eine Serie historischer Aufsätze mit der folgenden Bemerkung ein: „Daß die Juden eine Geschichte gehabt haben, war ihr Unglück in Europa, da die notwendige Voraussetzung ihrer Geschichte ein abgesondertes, von dem Leben der umgebenden Völker isoliertes Dasein ist, worin eben das Unglück besteht". Während so die Spitzen der jüdischen Gesellschaft in Warschau die ganze nationale Kultur in Bausch und Bogen verwarfen, verharrte die große Masse des Volkes bei der blinden Anbetung der Zaddikim und wies mit fanatischem Starrsinn die unentbehrlichsten Elemente der europäischen Kultur zurück.

Bei aller Wucht der in den fortschrittlichen Kreisen der Judenheit einsetzenden geistigen Umwälzung fehlte es ihnen an der nötigen Kraft zu einem planmäßig organisierten Vorgehen. Die einzige ihnen zur Verfügung stehende kulturelle Organisation war die 1863 in Petersburg von einer Gruppe von Großunternehmern und Intellektuellen gegründete „Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden". Die jüdische Kolonie in der Reichshauptstadt, wo sich kraft

der Gesetze von 1859 und 1861 die den bevorrechteten Kategorien der Großkaufleute und Akademiker angehörenden Juden frei niederlassen durften, war noch viel zu jung, um der neu entstandenen Gesellschaft eine genügende Zahl von qualifizierten Führern stellen zu können. So gehörten denn dem Vorstand der Gesellschaft im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens neben ihren Gründern, Baron Horaz Günzburg und Leon Rosenthal, auch die *früheren* Juden Professor Chwolson und der Leibarzt des Zaren Bertenson an. Der Zweck der Gründung wurde von dem „Maskil" Rosenthal mit den folgenden naiven Worten umschrieben: „Wir haben von den hochgestellten Persönlichkeiten, mit denen wir zusammenkamen, immer wieder zu hören bekommen, daß sich die Juden in ihrer Lebensführung absondern, daß sie im Fanatismus verharren und sich von allem Russischen fernhalten, wobei uns zugleich von allen Seiten versichert wurde, daß sich nach Beseitigung dieser Eigenheiten die Lage unserer Brüder in Rußland bessern würde und daß wir allesamt gleichberechtigte Staatsbürger werden würden. Dies eben bewog uns zur Gründung eines Vereins gebildeter Männer zwecks Ausrottung unserer oben bezeichneten Mängel vermittels der Verbreitung der russischen Sprache und allerlei nützlicher Kenntnisse unter den Juden". „Bildung um der Erreichung der Gleichberechtigung willen" — dies war die Devise der neuen Gesellschaft. Die Bildung förderte sie dadurch, daß sie jüdischen Studierenden, den künftigen Angehörigen der privilegierten Klasse, Stipendien verlieh, während sie sich um die Reformierung von Cheder und Jeschiba sowie um die Schaffung einer normalen Volksschule nicht im geringsten kümmerte. Ebenso beschränkte sich die Verbreitung „nützlicher Kenntnisse" lediglich auf die Unterstützung einiger jüdischer Schriftsteller, die sich mit der Übersetzung von Werken geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Inhalts ins Hebräische befaßten. Noch engherziger faßte die utilitaristische Aufgabe der „Gesellschaft" ihre 1867 in Odessa gegründete Filiale[1]) auf: ihr Ziel war die „Aufklärung der Juden in russischer Sprache und in *russischem Geiste*", wobei sie als Instrument der Russifizierung die Übersetzung der Bibel und der Gebetbücher ins Russische, das, wie betont wurde, „zur nationalen Sprache der Juden werden" müsse, in Aussicht nahm.

[1]) Zu ihren Gründern gehörten unter anderen die ehemaligen Herausgeber des „Rasswjet" und des „Sion" (s. weiter unten) Ossip Rabinowitsch, Emanuel Soloweitschik und Dr. Leon Pinsker, der nachmalige Führer der „Chowewe Zion".

Bald sollte jedoch ein unheilvolles Ereignis die assimilationsfreundlichen Heißsporne stutzig machen: die 1871 in Odessa ausgebrochene Judenhetze ließ den Mut der Führer der dortigen „Aufklärungs-Gesellschaft", wie ihr Vorsitzender unumwunden erklärte, „erschlaffen und in ihnen Zweifel darüber aufkommen, ob das gesteckte Ziel wirklich erstrebenswert sei, da alle Bemühungen unserer Brüder, den Russen näher zu kommen, anscheinend vergeblich bleiben werden, solange die russischen Massen in dem gegenwärtigen Zustand der Verrohung verharren und den Juden gegenüber feindselige Gefühle hegen". Die Folge der judenfeindlichen Ausschreitungen war die vorübergehende Einstellung der Tätigkeit der Odessaer Filiale. Aber auch dem in Petersburg residierenden Zentralkomitee der Gesellschaft blieb eine schwere Enttäuschung nicht erspart: ungeachtet all ihrer Bemühungen, sich „nach den Intentionen der Regierung" zu richten, begegneten ihr die Machthaber, nachdem der Denunziant Brafmann auch diese Organisation den Einrichtungen des geheimen, die Absonderung der Juden anstrebenden „Welt-Kahals" zugezählt hatte, mit unverhohlenem Mißtrauen. Die zu Separatisten gestempelten Russifizierungsfreunde befanden sich in einer tragischen Lage. Es kam hinzu, daß die auf die Förderung der Allgemeinbildung gerichtete Wirksamkeit der Gesellschaft in dem Maße gegenstandslos wurde, als die jüdische Jugend aus eigenem Antrieb der staatlichen Mittel- und Hochschule zuzustreben begann. Winkten doch den diplomierten Juden nach Verlautbarung des Militärdienst-Statuts von 1874 neben der Erweiterung der bürgerlichen Rechte auch wesentliche Vergünstigungen in bezug auf die Wehrpflicht. So war die „Aufklärungs-Gesellschaft" am Vorabend der Krise der achtziger Jahre an einem Scheidewege angelangt. In ihrem folgenden Entwicklungsstadium sollte sie sich mit der Förderung der *Volksschulbildung* befassen.

Angesichts der Unzulänglichkeit des Vereinswesens fiel in der geistigen Bewegung dieser Epoche eine umso wichtigere Rolle dem *Zeitschriftenwesen* zu. Ein Zeichen der Zeit war, daß zu Beginn der sechziger Jahre jüdische Presseorgane entstanden, und zwar sowohl in der nationalen als auch in russischer Sprache. Die Zeitschriften, die in hebräischer Sprache erschienen und sich überdies, soweit sie sich an die Volksmassen wandten, des „Jargons" bedienten, predigten die „Haskala" im engsten Sinne des Wortes: sie wetterten gegen Aberglauben und Obskurantismus und führten ihren Lesern die Unentbehr-

lichkeit der Allgemeinbildung sowie der Kenntnis der russischen Sprache vor Augen. Die russischen Publikationen hatten aber in erster Linie politische Ziele im Auge: die Verteidigung des Judentums gegen böswillige Angriffe und den Kampf für die Gleichberechtigung. Die zwei seit 1860 erscheinenden hebräischen Wochenschriften[1]): der in Wilna von dem Geschichtsschreiber S. I. Fünn herausgegebene „Ha'Karmel" und der in Odessa von A. Zederbaum geleitete „Ha'-Meliz" paßten sich in der ersten Zeit der kindlichen Naivität ihrer Leser an, indem sie die Segnungen der Aufklärung und die von der Regierung erwiesenen „Gnaden" priesen. „Ha'Karmel" sollte schon 1870, als er noch in den Kinderschuhen steckte, wieder eingehen (später erschien er nur unregelmäßig, in Form von vereinzelten Heften wissenschaftlich-literarischen Inhalts), während „Ha'Meliz" sich bald zu einem lebenskräftigen Kampforgan entwickelte, das seine Pfeile in erster Linie gegen Chassidismus und Zaddikismus richtete, zuweilen aber auch gegen den Rabbinismus loszog. Die als Beilage zum „Ha'Meliz" erscheinende „Jargon"-Wochenschrift „Kol-Mewasser" (1862—1871) wandte sich unmittelbar an die breitesten Schichten des Volkes und stellte in allgemeinverständlichen Aufsätzen und Humoresken die Schattenseiten der althergebrachten Lebensordnung bloß. Einen Schritt vorwärts bedeutete die seit 1869 von Perez Smolenskin in Wien herausgegebene, jedoch fast ausschließlich in Rußland gelesene Monatsschrift „Ha'Schachar". Diese Publikation, die sich die doppelte Aufgabe gestellt hatte, einerseits den Fanatismus der unaufgeklärten Massen, andererseits den nationalen Indifferentismus der Intellektuellen zu bekämpfen, hatte großen Einfluß auf die geistige Entwicklung der in Cheder und Jeschiba erzogenen Jugend. Die talmudbeflissenen Jünglinge fanden in der Monatsschrift Verständnis für die sie bewegenden Fragen, übten sich unter ihrer Anleitung im kritischen Denken und lernten so das Unvergängliche im Judentum vom Zufälligen zu unterscheiden.

Ganz anders waren die russischen Zeitschriften, die sich an die neuerstandene „Intelligenz" wandten. Die von ihnen gepflegte Publizistik näherte sich dem europäischen Durchschnittsniveau. Hielten sich doch die Mitarbeiter der drei Odessaer Wochenschriften: „Rasswjet"

[1]) Bis dahin war nur eine einzige Wochenschrift herausgegeben worden, der seit 1856 in der preußischen Grenzstadt Lyck erscheinende „Ha'Maggid", der die russischen Juden über die Geschehnisse in Europa auf dem Laufenden hielt.

(„Morgendämmerung", 1860), „Sion" (1861) und „Djen" („Tag", 1869–1871) an fertige Muster: an die in Westeuropa von Riesser und Philippson gegebenen Beispiele. Gleich diesen erblickten sie ihre Aufgabe in der Verfechtung der bürgerlichen Gleichberechtigung, in der Abwehr judenfeindlicher Angriffe und zugleich in der Befürwortung einer Reform der inneren Lebensverhältnisse. Kaum waren jedoch die russischen Jünger Riessers an die Erfüllung ihrer Aufgaben gegangen, als sie auf unüberwindliche Schwierigkeiten stießen. Sobald der von Ossip Rabinowitsch herausgegebene „Rasswjet" die Krebsschäden des innerjüdischen Lebens aufzudecken begann, erregte er die Unzufriedenheit der ängstlichen jüdischen Politiker, die der Ansicht waren, daß Selbstbezichtigungen in einem in der Staatssprache publizierten Organ nicht am Platze seien, und daß die Zeitschrift sich daher lediglich auf den Kampf um die Gleichberechtigung zu beschränken habe. Die Erfüllung der letzteren Aufgabe wurde indessen durch eine andere Instanz, die behördliche Zensur, behindert, die jeden die uneingeschränkte Emanzipation fordernden Artikel kurzerhand unterdrückte. Nach einem Jahre unausgesetzten Kampfes mit der Zensur und mit finanziellen Schwierigkeiten erlag der „Rasswjet" den widrigen Verhältnissen. Die an seine Stelle tretende, von E. Soloweitschik und L. Pinsker herausgegebene Wochenschrift „Sion" versuchte es mit einer anderen Taktik: in dem Bestreben, die Gerechtigkeit der jüdischen Sache dem russischen Publikum darzutun, ließ sie sich in eine Polemik mit den Judenhassern ein und führte ihre Leser in die Geschichte des Judentums ein; doch sollte auch diese Zeitschrift noch vor Vollendung ihres ersten Erscheinungsjahres eingehen. Nach einer siebenjährigen Pause begann, wiederum in Odessa, die Wochenschrift „Djen" zu erscheinen, um die sich bereits eine recht ansehnliche Schar von Mitarbeitern aus den immer zahlreicher werdenden Kreisen der diplomierten „Intelligenz" versammelte (Orschanskij, Margulies u. a.). Die neue Zeitschrift bekannte sich viel freimütiger als ihre Vorgängerinnen zu der Parole der Gleichberechtigung, setzte sich andererseits aber auch mit größerer Entschiedenheit für die „Russifizierung" ein. Das Ideal des „Djen" war „die völlige Verschmelzung der Interessen der jüdischen Bevölkerung mit denen der übrigen Bürger". Die jüdische Frage galt der Redaktion „nicht als eine nationale, sondern lediglich als eine soziale und wirtschaftliche Frage", die durch die rechtliche Gleichstellung des „jüdischen Teiles des russischen Vol-

kes" mit dessen vorherrschender Mehrheit ohne weiteres gelöst werden würde. Die Odessaer Judenhetze von 1871 hätte wohl die auf die „Interessenverschmelzung" erpichten Mitarbeiter des „Djen" eines Besseren belehren können, wenn die Zeitschrift infolge der Zensurschwierigkeiten nicht inzwischen eingegangen wäre. Nun gab es eine Zeitlang kein russisch-jüdisches Presseorgan mehr (abgesehen von dem in den siebziger Jahren von Adolf Landau in Petersburg herausgegebenen Jahrbuch „Jewrejskaja Bibliotheka"). Der das Gebot der „Interessenverschmelzung" beherzigende Durchschnittsintellektuelle hatte eben für das Judentum und seine Presse keinerlei Interesse mehr. Mit desto größerer Besorgnis erfüllte der in der jungen Generation überhandnehmende Indifferentismus die Besten unter den Gebildeten, die denn auch gegen Ausgang dieser Epoche (1879—1880) neue, von höherer Reife zeugende Organe schufen, die ihre Wirksamkeit unter dem Druck der Reaktion der achtziger Jahre entfalten mußten.

Die russische Schule und Literatur erschlossen der studierenden jüdischen Jugend die Ideenwelt der russischen Gebildeten, und die unausbleibliche Folge davon war, daß sich ein Teil dieser Jugend auch der russischen *revolutionären Bewegung* der siebziger Jahre anschloß. Hierbei war für die jüdischen Revolutionäre weniger die Empörung gegen die fortdauernde, wenn auch zum Teil gemilderte Entrechtung der Juden ausschlaggebend, als der Protest gegen die allgemeine Regierungspolitik, der damals die Form der sozial-revolutionären „Volkstümelei" („Narodnitschestwo") annahm und die russische Jugend zur Entfaltung einer tiefgreifenden Propaganda unter den Bauern bewog (das sogenannte „Ins-Volk-Gehen"). Auch jüdische Studenten oder Autodidakten aus der Mitte der ehemaligen Cheder- und Jeschibazöglinge entschlossen sich nun, „ins Volk zu gehen", jedoch nicht etwa ins jüdische, sondern ins russische, um unter den Bauern und Arbeitern, die sie nur aus den Büchern kannten, revolutionäre Propaganda zu treiben. Es wurde nur ein einziger Versuch gemacht, eine rein jüdische sozialistische Bewegung ins Leben zu rufen. Um die Mitte der siebziger Jahre bildete sich nämlich in Wilna eine geheime revolutionäre Vereinigung, die sich aus Studenten verschiedener Hochschulen und aus Hörern des jüdischen Lehrerseminars zusammensetzte; die Polizei kam jedoch ihren Mitgliedern bald auf die Spur. Sie wurden teils verhaftet, teils konnten sie sich durch die Flucht über die Grenze retten (1875). Einer dieser Flüchtlinge, *Aaron Lieber-*

mann, wurde nach London verschlagen, wo er mit dem Emigrantenkreis um Peter Lawrow, dem russischen Revolutionär und Gelehrten, in nähere Berührung kam. Von dem Bestreben geleitet, die revolutionären Ideen in die jüdischen Volksmassen zu tragen, gründete Liebermann in London einen „Bund jüdischer Sozialisten" (1876), dessen Mitglieder, ein enger Kreis von Arbeitern und Studierenden, über soziale Probleme debattierten und Aufrufe in jüdischer Sprache verfaßten, in denen sie die Arbeiter zum Zusammenschluß aufforderten. Als sich dieser Kreis auflöste, übersiedelte Liebermann nach Wien, wo er unter dem Namen *Freimann* die hebräische sozialistische Zeitschrift „Ha'Emeth" („Die Wahrheit") gründete. Die ersten Hefte der Zeitschrift fanden in Rußland Eingang, doch wurde schon das dritte Heft von der Zensur beschlagnahmt (1877). Daraufhin stellte Liebermann die Publikation der Zeitschrift ein, und an ihre Stelle trat das von M. Wintschewskij in Königsberg redigierte Blättchen „Assefath Chachamim", das als Beilage zu der in Rußland zugelassenen von Rodkinson herausgegebenen Zeitung „Ha'Kol" versandt wurde (1878). Bald wurde indessen dieser ausländischen sozialistischen Literatur der Todesstoß versetzt. Liebermann wurde in Wien verhaftet, und das gleiche Los traf seine Gesinnungsgenossen in Berlin; aus Österreich und Preußen ausgewiesen (1879), begaben sie sich nach England bzw. nach Amerika und verloren jeden Kontakt mit Rußland. In Rußland selbst gingen aber die jüdischen Revolutionäre der siebziger Jahre ganz in der allgemeinen russischen Umsturzbewegung auf, wobei sie nicht selten Großtaten hingebungsvollen Wagemuts vollbrachten. Diese Söhne des Ghettos wurden in eine Reihe aufsehenerregender politischer Prozesse verwickelt, schmachteten in den Kerkern und gingen den Dornenweg nach Sibirien oder zum Richtplatz[1]). In diesem idealistischen Kampfe um die allgemeine Freiheit war zweifellos die latente Energie des jüdischen Protestes wirksam, doch unterließen es die jüdischen Kämpfer, das nationale

[1]) Im Jahre 1879, als die Attentate auf Alexander II. an der Tagesordnung waren, wurde in Nikolajew der dort beheimatete Student der Wiener Technischen Hochschule *Salomon Wittenberg* verhaftet und zusammen mit einer Gruppe bekannter russischer Revolutionäre (Lisogub u. a.) vom Odessaer Kriegsgericht wegen Teilnahme an einer Verschwörung zum Tode verurteilt. Am Vorabend der Hinrichtung erhielten seine Eltern die Erlaubnis, von dem Verurteilten im Nikolajewer Gefängnis Abschied zu nehmen. Der Sohn sprach zu seiner Mutter: „Es gibt ein altes russisches Gesetz, wonach ein zum Tode verurteilter Jude um die

Banner zu entrollen und die Forderung der Freiheit und Gleichheit mit besonderem Nachdruck für die am schwersten unterdrückte Nation zu erheben.

§ 48. Die Literatur der „Haskala"

Trotz allen bei plötzlichen geistigen Krisen unausbleiblichen Abweichungen von der normalen Entwicklung war die Grundlinie, die Resultante der gesamten Kulturbewegung der russischen Judenheit, die des kraftvollen Fortschritts. Das positivste Ergebnis dieser Bewegung war die Erneuerung der jüdischen Literatur, die Entfaltung der Renaissance, die bereits in der vorhergehenden Epoche begonnen hatte. Die früher von den Fanatikern der Altfrömmigkeit verfolgte „Haskala" gewann jetzt weitergehende Freiheit und die Möglichkeit, ihre schöpferischen Kräfte wirksam werden zu lassen. Was in den Zeiten I. B. Lewinsohns von vereinzelten Verschwörern der Aufklärung vollbracht werden mußte, geschah nunmehr in hellem Tageslicht. Den vereinzelten Schriftstellern war eine ganze Literatenarmee gefolgt. Dieses Heer bediente sich der Werkzeuge der alten Kultur, um neue Werte zu produzieren; die erneuerte hebräische Sprache, der von rabbinischen Barbarismen gesäuberte biblische Stil vermittelte neue Ideen in antiker Fassung. Ihrem Inhalte nach war allerdings diese junge Literatur noch sehr primitiv und wenig selbständig. Wie ehedem M. A. Günzburg, so verlegte sich nun der Wilnaer Schriftsteller *Kalman Schulman* (1819—1899) auf die Übertragung verschiedener Werke aus den europäischen Sprachen ins Hebräische. Er überschwemmte die jüdische Literatur mit einer Unmenge von Übersetzungen, von Eugène Sue's „Mystères de Paris" („Mistere Paris", 1857) bis zu der Weberschen Weltgeschichte („Dibre jeme olam", 1867—1880); sein Stil war jedoch, im Gegensatz zu der schlichten Schreibweise Günz-

---

Begnadigung nachsuchen darf, wenn er in die Taufe einwilligt. Soll ich das tun?" Die Mutter erwiderte: „Stirb, mein Sohn, als derjenige, der du bisher gewesen bist". In der Antwort der „schlichten, ungebildeten Frau", der es widerstrebte, daß ihr Sohn sein Leben mit der Vergewaltigung seines Gewissens erkaufe, erblickte der erschütterte Wittenberg einen außergewöhnlichen „Heroismus der Seele": er ahnte wohl den inneren Zusammenhang dieses nationalen Heroismus mit dem Kampf um die soziale Gerechtigkeit, für die er sein eigenes Leben hingab. — Eines der aktivsten Mitglieder der revolutionären Organisation „Land und Freiheit" war der Kiewer Student *Paul Axelrod*. In den siebziger Jahren floh er nach der Schweiz und wurde später zum Führer der russischen Sozialdemokratie.

burgs, mit rhetorischen, die biblische Sprache nachahmenden Phrasen („Meliza") überladen, was bei der Darstellung alltäglicher Vorkommnisse nicht selten an unfreiwillige Komik grenzte. Allmählich kam indessen eine durchaus originelle Literatur auf: es traten urwüchsige Begabungen auf den Plan, die ihren Stoff teils aus den nationalen Überlieferungen, teils unmittelbar aus dem Volksleben schöpften.

Schon gegen Ende der Regierungszeit Nikolaus' I., aber noch vor Anbruch der Morgendämmerung, als die gesamte Judenheit Rußlands unter dem Joche des Unterdrückungsregimes stöhnte, ertönten in Litauen die bezaubernden Klänge der jungen hebräischen Poesie. Der Sänger war *Micha Joseph Lebensohn,* der Sohn des Verfassers hochtrabender Oden Abraham Bär Lebensohn (oben, § 28), ein träumerischer Wilnaer Jüngling, an dem Schwindsucht und Weltschmerz zehrten. Er begann mit einer Nachdichtung der Schillerschen Wiedergabe des zweiten Gesanges von Virgils „Aeneis" („Harissuth Troja", 1849), wandte sich jedoch bald nationalen Motiven zu. In die melodischen Strophen der „Lieder Zions" („Schire bath Zion", 1851) ergoß sich die Sehnsucht der Dichterseele, die nach einer Aussöhnung zwischen Glauben und Wissen lechzte (das Poem „Salomo und Koheleth"), sich gegen den Druck von außen empörte („Jaël und Sisra") und von dem Leid des heimatlosen Volkes ergriffen war („Jehuda Halevi"). Die heimtückische Krankheit raffte den Dichter schon in seinem vierundzwanzigsten Lebensjahre hinweg (1852). Die posthum erschienene Sammlung der von ihm hinterlassenen lyrischen Gedichte („Kinor bath Zion") zeigt, welcher Reichtum an dichterischer Gestaltungskraft mit diesem vorzeitig aus dem Leben geschiedenen Jüngling untergegangen war, der sogar noch am Rande des Grabes in rührendster Weise die Liebe, die Schönheit und die reinen Freuden des Lebens gepriesen hatte.

Ein Jahr nach dem Ableben des jungen Dichters erschien in seiner Heimatstadt Wilna der historische Roman „Ahabath Zion" („Die Zionsliebe"). Sein Verfasser, der Kownoer Lehrer *Abraham Mapu* (1808 bis 1867) lebte gleichsam in zwei Welten: im Jammertal des litauischen Elends und im entschwundenen Reiche der strahlenden Vorzeit. Die lichten Bilder aus dem alten Judäa erstanden vor dem Dichterauge des an den Ufern des Njemen umherirrenden Träumers im schwärzesten Jahre des Konskriptionsterrors. Und die über die talmudischen Folianten gebeugten Jünglinge des Ghettos streckten gierig

ihre Hände nach dem Frühlingsduft atmenden Büchlein aus. Sie lasen es zumeist im Geheimen (die Lektüre eines Romans galt ja bei den litauischen Dunkelmännern als überaus anstößig), ergötzten sich an dem Idyll aus der Zeit des Königs Hiskia, an den Darstellungen des lärmerfüllten Jerusalem und des stillen Bethlehem, verfolgten bangen Herzens das Los der Liebenden Amnon und Tamar und ließen sich auf den Flügeln der Phantasie aus der traurigen Wirklichkeit ins Land der Väter entführen. Die primitive Komposition des Romans wurde von seinen Lesern, die zum erstenmal ein Buch dieser Art in die Hand nahmen, keineswegs bemerkt. Der Stil des Buches aber, eine treue Nachahmung des Stiles der biblischen Chronisten und Propheten, erhöhte nur noch die Illusion des wiedererstandenen Altertums. Als kurz nach dem Erscheinen der „Zionsliebe" in Rußland die Epoche der Reformen anbrach, begann Mapu mit der Veröffentlichung eines breit angelegten Romans aus dem zeitgenössischen Leben: „Aït Zabua" („Der bunte Raubvogel oder der Heuchler", 1857—1869). Der Verfasser schildert hier in seiner naiven Art das Leben in einem gottverlassenen litauischen Nest: die ihre Missetaten unter der Maske der Frömmigkeit verbergenden Kahalgewaltigen, die fanatischen Rabbiner, die Tartüffe des Ansiedlungsrayons, kurz alle Abarten der Aufklärungsfeinde; diesen Schattenbildern einer dahinschwindenden Epoche stellte Mapu die ersten Ansätze zu einem neuen Leben entgegen: die liebevoll geformten Gestalten eines den Ausgleich zwischen Religion und Wissenschaft anstrebenden „Maskil", eines schwankenden Jünglings, der sich für die russische Schule entscheidet, um später dem eigenen Volke dienen zu können, die Silhouetten aufgeklärter Kaufleute und Vertreter der neuen Plutokratie. Gegen Ende seines Lebens wandte sich Mapu erneut dem historischen Roman zu und versuchte in der „Sünde Samarias" („Aschmath Schomron", 1865) das Leben des alten Israel in den letzten Jahren des Zweikönigtums wiedererstehen zu lassen; indessen machte dieser Roman, der zu einer Zeit erschien, da die Aufklärungsbewegung bereits weit fortgeschritten war, viel weniger Eindruck als die „Zionsliebe", obwohl der gesucht biblische Stil des Buches den Freunden der „Meliza" größte Freude bereitete.

Das sich erneuernde Leben zog die Literatur immer mehr in ihren Bann, so daß selbst die Dichter nicht umhin konnten, zu den brennenden Tagesfragen Stellung zu nehmen. So wandte sich denn der be-

deutendste Dichter dieser Zeit, *Jehuda Leib Gordon* (1830—1892), nachdem er mit biblischen Stoffen und didaktischen Fabeln begonnen hatte („Ahabath David u'Michal", 1856; „Mischle Jehuda", 1860), sehr bald der damals so beliebten „Ideendichtung" zu und wurde später ein Vorkämpfer der Aufklärung und unerbittlicher Ankläger der alten Lebensordnung. Bereits im Jahre 1863, als Gordon noch ein Lehreramt an einer Staatsschule für Juden in Litauen innehatte, dichtete er die Marseillaise der Aufklärung: „Erwache, mein Volk" („Hakiza ami"). Der Dichter rief die Juden ins Lager der russischen Bürger und legte ihnen die Losung ans Herz: „Sei ein Mensch, wenn du ausgehst, ein Jude in deinem Zelte", d. h. Russe im öffentlichen und Jude im privaten Leben. In seinen späteren Werken geißelte Gordon die geistige Trägheit des Volkes, den Stumpfsinn der rabbinischen Orthodoxie, die Gewaltherrschaft des Ritus. In den „Gesängen Judas" („Schire Jehuda", 1868) brachten die formvollendeten, in glänzendem Hebräisch geschriebenen Strophen der historischen Gedichte einen beredten Protest gegen den ganzen Entwicklungsgang des Judentums in den jüngsten Jahrhunderten zum Ausdruck:

„Man hat dich gelehrt, entseelten Gebräuchen zu leben,
Tot hinieden zu sein, um lebend im Himmel zu wandeln".

In den siebziger Jahren veröffentlichte Gordon, nachdem er nach Petersburg übergesiedelt, Sekretär der „Aufklärungs-Gesellschaft" geworden und so in die Reihen der offiziellen Aufklärer getreten war, in der Zeitschrift „Ha'Schachar" eine Folge „Moderner Heldengedichte", in denen er seinem Zorn gegen den verknöcherten Rabbinismus ungehemmten Lauf ließ. Er schildert das tragische Geschick der jüdischen Frau, die zu einer von einem Heiratsvermittler gestifteten Ehe ohne Liebe und Freude verdammt ist, und das traurige Ende eines Frauenlebens, das die engherzigen Rabbiner „um eines Jotas" des Gesetzes willen vernichtet haben (im Gedicht „Kozo schel jod"); daneben brandmarkte er die den Kahal beherrschenden Blutsauger, die den jungen Pionieren der Aufklärung nachstellten („Schne Joseph ben Schimon"). Der immer höhere Gipfel der Geschichte erklimmende Dichter ließ es sich schließlich nicht nehmen, auch gegen den Propheten Jeremias zu wettern, weil dieser im belagerten Jerusalem Unterwürfigkeit gegenüber den Babyloniern und strenge Beobachtung der Thora gepredigt hatte; der in Rabbinertracht gesteckte Prophet

sollte eine Verkörperung der lieblosen Formel: das Gesetz geht dem Leben vor, darstellen („Zidkia b'beth ha'pkudoth", 1879). Die Schlußfolgerung aus all diesen dichterischen Strafreden drängte sich von selbst auf: es gelte, die Herrschaft der Orthodoxie zu brechen und das Leben zu verweltlichen. Doch fielen hierbei dem Ankläger des Alten, dem „Staatsanwalt des Volkes", wie der Dichter sich selbst nannte, auch die Krebsschäden der neuen, aufgeklärten Generation auf: die Flucht der gebildeten Jugend aus dem jüdischen Lager, ihre Entfremdung der nationalen Sprache gegenüber, in der Gordon sein Leben lang dichtete — und so entrang sich seinem bekümmerten Herzen das bange Lied: „Für wen schaffe ich?" Er befürchtete, daß die kommende, von den Urquellen der nationalen Kultur losgerissene Generation nicht mehr imstande sein werde, seine „Zionslieder" zu entziffern und daß er seine Gedichte für die letzten, dahinschwindenden Überreste der Verehrer der hebräischen Muse schreibe:

„Ob ich nicht gar der letzte Sänger Zions bin
Und ihr die letzten meiner Leser?"

Diese Zeilen stammen aus der der Reaktion der achtziger Jahre unmittelbar vorangehenden Zeit. Der Dichter sollte noch die Greuel der Judenhetzen, zugleich aber auch den nahenden Morgen der neuen nationalen Bewegung miterleben, die „das Lied Zions" zu einer noch nie erreichten Stufe der Vollendung geführt hat.

In einer anderen Form wurde die Frage „Für wen schaffe ich?" von *Salomon Abramowitsch* (1835—1917) gestellt und gelöst, dessen dichterische Begabung im Laufe seines langen Lebens zu immer üppigerer Entfaltung gelangte. In den ersten Jahren seiner Tätigkeit versuchte er sich auf allen möglichen Gebieten: er schrieb in hebräischer Sprache kritische Aufsätze, gab hebräische Bearbeitungen naturwissenschaftlicher Schriften heraus und verfaßte den Tendenzroman „Ha'aboth we'ha'banim" („Väter und Söhne", 1868), um sich jedoch schließlich seiner eigentlichen Lebensaufgabe voll bewußt zu werden. Ein feiner Beobachter des Volkslebens im heimatlichen Litauen und in Wolhynien, gelangte nämlich Abramowitsch zu der Überzeugung, daß das wirkliche Leben der Massen in deren lebendiger Umgangssprache, dem von allen „Maskilim" jener Zeit verachteten „Jargon", d. h. in jiddischer Sprache dargestellt werden müsse und daß es überhaupt geboten sei, Bücher nicht nur für die die alte Nationalsprache beherrschenden Bücherfreunde, sondern auch für die ihrer unkundigen „Männer und

Frauen aus dem Volke" zu schreiben. So veröffentlichte denn Abramowitsch in der Volkssprache unter dem Pseudonym „Mendele Mocher Sefarim" (wörtlich: „Mendele Buchhändler") eine Reihe die sozialen Verhältnisse schildernder Werke, in denen er von den Zurückgesetzten und Enterbten („Dos kleine Menschele", 1865), von dem die Armen ausbeutenden und in den Gemeinden gebietenden „Wohltäterklüngel" (das Drama „Die Taxe", 1869) sowie von den Abenteuern umherziehender Bettler („Fischke der Krummer") erzählte. „Die Taxe", in der sich der Verfasser der Geißel der Satire bedient hatte, zog ihm allerlei Unannehmlichkeiten zu, die ihn veranlaßten, aus seinem bisherigen Wohnort Berditschew nach Shitomir zu ziehen. Hier entstand im Jahre 1873 eines seiner reifsten Werke: „Die Mähre oder Mitleid mit den Tieren" („Die Kljatsche"). Im Mittelpunkt der allegorischen Erzählung steht eine obdachlose Schindmähre (die jüdische Volksmasse), die die Herren der Stadt (die „eingesessene Bevölkerung") vertreiben, damit sie nicht zusammen mit dem „Stadtvieh" auf den Gemeindetriften weide; während nun der „Tierschutzverein" (die Regierung) sich in uferlosen Debatten darüber verliert, ob die Mähre den Vollblutpferden gleichzustellen sei, schwingen sich auf den Rücken des todmüden Tieres die „Wohltäter des Volkes" (die jüdische Bourgeoisie) und reiten solange auf ihm herum, bis es völlig erschöpft ist. Dieser publizistischen Allegorie ließ Abramowitsch die „Fahrten Benjamins des Dritten" („Massaoth Benjamin ha'schlischi", 1878) folgen, eine humoristische Schilderung der Reiseabenteuer eines jüdischen Don Quichote und Sancho Pansa, die in der Gegend zwischen Berditschew und Kiew den legendären Sambation-Strom finden wollen. Das Ineinander von tiefdringender Milieuschilderung und reformatorischer Ideologie — dies ist das Bezeichnende für die erste Schaffensperiode Abramowitschs. In der folgenden Periode (von den achtziger Jahren ab) gewinnt in seinem Schaffen die rein künstlerische Absicht die Oberhand, und bezüglich der sprachlichen Form entscheidet er sich für eine Synthese der Volks- und Nationalsprache, in denen er gleichzeitig schreibt und die unter seiner Feder einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichen.

Zu einer harmonischen Einheit verbanden sich der Romanschriftsteller und der Publizist in *Perez Smolenskin* (1842—1885), dem oben erwähnten Herausgeber der fortschrittlichen Zeitschrift „Ha'-Schachar". Zögling einer Jeschiba in einem weißrussischen Städtchen,

geriet Smolenskin zunächst in das eitle Odessa, um sodann nach Wien verschlagen zu werden. Zwar blieb dieser jähe Sprung für Smolenskin nicht ohne bedeutsame Folgen, doch ging er aus der geistigen Krise in seinem innersten Wesen unversehrt hervor. Was er aber in seiner neuen Umgebung sah, waren „die von der Aufklärung Erschlagenen, ebenso zahlreich, wie die Opfer der Unbildung": eine sich von ihrem Volke und der nationalen Sprache abwendende Jugend, die reformierte Judenheit Westeuropas, der von der tausendjährigen Kultur nichts als die modernisierte synagogale Liturgie erhalten geblieben war. So entschloß sich denn Smolenskin, einen Kampf auf zwei Fronten zu führen: gegen die Fanatiker der Orthodoxie im Namen des Fortschritts, und gegen die Assimilationssüchtigen im Namen der nationalen Kultur. „Ihr sagt: wollen wir wie alle Völker sein! — rief er den Assimilationsfreunden zu. — Gut, laßt uns wie alle Völker sein: aufgeklärte, vorurteilslose Menschen, gesinnungstüchtige Bürger; wollen wir aber gleich ihnen auch eingedenk sein, daß man sich seiner Abstammung nicht schämen darf, daß man seine nationale Sprache und nationale Würde hoch in Ehren halten muß". In seinem ersten großen Roman „Auf den Irrwegen des Lebens" („Hatoeh be'darke ha'chaim", 1869 bis 1876) läßt Smolenskin seinen Helden auf dem Wege aus einem weißrussischen Nest nach London und Paris alle Stadien der Kultur nacheinander durchschreiten, um jedoch den „Irrenden" schließlich zu einer Synthese von Nationalität und Fortschritt zu führen und ihn in Odessa bei der Verteidigung seiner Brüder in den Tagen der Judenhetze von 1871 den Heldentod sterben zu lassen. Auch alle übrigen Tendenzromane von Smolenskin („Keburath chamor", „Gemul jescharim" usw.) spiegeln diesen Kampf an zwei Fronten wider: gegen die Trägheit der rabbinischen wie der chassidischen Orthodoxie und gegen den Wankelmut der „Aufgeklärten". Außerdem legte Smolenskin die ihn beherrschenden Ideen in den zwei publizistischen Werken „Das ewige Volk" („Am Olam", 1872) und „Es ist Zeit zu pflanzen!" („Eth la'taath", 1875—1877) dar. Der religiösen Reform der westeuropäischen Assimilationsfreunde stellte er in diesen Werken das System eines fortschrittlich-nationalen Judentums entgegen, dessen Kernpunkt die Liebe zu Palästina im Geiste des Moses Heß sowie zur hebräischen Sprache bildet, „ohne die es — wie er betonte — kein Judentum gibt". Um die Idee der Assimilation in ihrer Wurzel zu treffen, stürmte Smolenskin gegen das Aufklärungssystem des Moses Mendels-

sohn und dessen Dogma: „Das Judentum ist keine Nation, sondern eine religiöse Gruppe" an, wobei sich freilich der Verfasser in seinem polemischen Übereifer nicht selten gegen die historische Objektivität vergeht. Bei einer solchen Grundeinstellung mußte sich Smolenskin unausbleiblich für die neu aufgekommene Idee der „Palästinophilie" einsetzen, die eine Reflexerscheinung der Judenhetzen von 1881 und der unter der jüdischen Bevölkerung Rußlands beginnenden Emigrationsbewegung war. Der hochbegabte, zu einem begeisterten Prediger der Idee der Palästinakolonisation gewordene Publizist wurde indessen mitten in seiner Arbeit vom Tode ereilt.

Zu derselben Idee sollte sich nach langwierigen inneren Kämpfen auch der Bannerträger der Aufklärung *Moses Leib Lilienblum* (1843 bis 1910) durchringen, doch stand er in der hier geschilderten Epoche noch ganz auf dem Boden der „Haskala" und gehörte sogar ihrem radikalen Flügel an. Von den Fanatikern im heimatlichen Litauen wegen seines harmlosen Freidenkertums verfolgt, war nämlich Lilienblum zu der Einsicht gekommen, daß die jüdische Religion dringend der Reform bedürfe. Allerdings wollte er diese Reform nicht auf dem Wege der Revolution, sondern auf dem der Evolution durchgeführt wissen: gleichwie der Talmud einst das biblische Judentum mit Rücksicht auf die Zeiterfordernisse reformiert hätte, so dürfe man jetzt auch das veraltete Talmudjudentum im neuzeitlichen Geiste reformieren. Als der junge Schriftsteller diesen Gedanken in einer im „Ha'Meliz" unter dem zusammenfassenden Titel „Wege des Talmud" („Orchoth ha'Talmud", 1868—1869) publizierten Artikelserie Ausdruck verlieh, zog er sich indessen seitens der Stockfrommen einen so grimmigen Haß zu, daß der Aufenthalt in Litauen für ihn nicht ungefährlich wurde und er nach Odessa übersiedeln mußte. Hier veröffentlichte Lilienblum eine Satire in Versen, „Versammlung der Toten" („Kehal refaim", 1870), in der im Halbdunkel der Unterwelt alle obskuren Gestalten des jüdischen Städtchens vorbeihuschen: Kahalgewaltige, scheinheilige Rabbiner, Zaddikim u. dgl. In den Kreisen der russifizierten studierenden Jugend von Odessa heimisch geworden, geriet Lilienblum in den Bann der Ideen der Tschernischewskij und Pissarew und kam in den Ruf eines „Nihilisten"[1]). Die materialisti-

[1]) Der eifrigste Nachahmer des bekannten russischen Publizisten Pissarew in der „Haskala"-Literatur war *Abraham Uri Kowner* (1842—1909), Verfasser literarkritischer Aufsätze („Cheker Dawar", 1865, und „Zeror perachim", 1868),

sche Weltauffassung, zu der er sich nunmehr bekannte, nahm ihm die Möglichkeit, noch länger an eine Reform der jüdischen Religion zu denken, und so entstand in seiner Seele eine klaffende Lücke. In dieser Stimmung schrieb Lilienblum seine Beichte „Jugendsünden" („Chatoth nëurim", 1876) nieder, die traurige Geschichte eines der vielen Opfer der geistigen Krise in den sechziger Jahren. Das Buch machte nachhaltigsten Eindruck, weil der darin geschilderte Leidensweg des Verfassers für die Repräsentanten der Übergangszeit überhaupt typisch war. Der Schlußakkord der Bekenntnisse Lilienblums, der Aufschrei einer verwüsteten Seele, die die alten Götter gestürzt hatte, ohne zum wahren Gott heimgefunden zu haben, kündete aber bereits die Umkehr an. Bald sollte denn auch dem aufgewühlten Herzen Friede zuteil werden. Dieselben Ereignisse, die Exzesse des Antisemitismus zu Beginn der achtziger Jahre, die die fortschrittlichen Vertreter der Judenheit in Verwirrung versetzten, wiesen dem innerlich zerklüfteten Lilienblum den Weg der Genesung: den Schlüssel zur Lösung des jüdischen Problems fand er zunächst in der Ideologie der Chowewe Zion-Bewegung und sodann im politischen Zionismus.

Den linken Flügel des Aufklärerheeres bildeten die Repräsentanten der jüdischen Literatur in *russischer* Sprache, die in ihren Reihen einige begabte, vornehmlich in Südrußland wirkende Schriftsteller zählten. Der bereits erwähnte Begründer der ersten russisch-jüdischen Zeitschrift *Ossip Rabinowitsch* (1818—1869) schrieb neben publizistischen Artikeln auch größere Novellen. Seine rührenden Erzählungen, „Der Strafrekrut" und „Der Erbleuchter" (1859—1860), hielten im grauenden Morgen der Reformzeit die düstersten Schatten der weichenden Nacht fest: das Märtyrertum unter dem eben abgeschafften Rekrutensystem sowie die schmachvollsten Auswirkungen der Rechtlosigkeit. Dem Kampf gegen die Entrechtung, den Rabinowitsch, noch ehe er den „Rasswjet" begründet hatte, in der russischen liberalen Presse einleitete, war seine ganze publizistische Tätigkeit ge-

---

in denen er die idealistische Grundrichtung der jüdischen Aufklärungsliteratur verspottete und sie zum Anschluß an den „Realismus", das heißt, zur Popularisierung der Naturwissenschaften und zur Propaganda des Freidenkertums aufrief. Der „Nihilismus" Kowners ging so weit, daß er die Gegner seiner Interpretation der Aufklärung nicht nur mit den Mitteln literarischer Polemik, sondern auch mit denen der Denunziation bei der Regierung bekämpfte. Später sank er so tief, daß er einen Bankscheck fälschte und, nach Sibirien deportiert, aus Opportunitätsgründen die Taufe nahm.

widmet. Für die Probleme der inneren Kulturreform hatte er hingegen wenig Interesse; gleich Riesser war er des Glaubens, daß die bürgerliche Gleichberechtigung das Allheilmittel gegen alle Schäden des Judentums sei, und der Tod ereilte ihn noch vor Eintritt der Ereignisse, die ihn zu einer besseren Einsicht hätten bringen können. — Sein Werk wurde von dem talentvollen jungen Publizisten *Ilja Orchanskij* aus Jekaterinoslaw (1846—1875) fortgesetzt, dem Hauptmitarbeiter der Odessaer Zeitung „Djen" und des Jahrbuchs „Jewrejskaja Bibliotheka". Die von Orchanskij beherzigten Leitprinzipien: *Kampf* ums Recht und nicht das Betteln darum, der Rechtsanspruch an Stelle demutvoller Apologetik, machten seine Aufsätze (gesammelt in dem Buche „Juden in Rußland", 1872) besonders eindrucksvoll. Sein sich durch glänzende juristische Analyse auszeichnendes Werk „Die russische Gesetzgebung in bezug auf die Juden" bietet eine vollständige Zergliederung des Systems der jüdischen Rechtlosigkeit in Rußland, von der Epoche Katharinas II. bis zu Alexander II. Ein Kind seiner Zeit, predigte Orchanskij die Russifizierung, doch sollte die Odessaer Judenhetze von 1871 seinen Glauben an die heilsame Wirkung der Assimilation stark erschüttern. Leider zerriß die Schwindsucht jäh den Lebensfaden dieses überragenden Geistes, der in seiner weiteren Entwicklung zu einer harmonischen Synthese von Jude und Mensch hätte gelangen können.

Als Schriftsteller, der sich der Milieuschilderung zu publizistischen Zwecken bediente, tat sich *Leo Lewanda* (1835—1888) hervor. Nach Beendigung einer staatlichen Rabbinerschule zunächst als Lehrer an der Minsker Regierungsschule für Juden und sodann als „gelehrter Jude" (Referent für jüdische Angelegenheiten) in der Kanzlei des General-Gouverneurs von Wilna tätig, befand sich Lewanda in nächster Nähe der Quelle der „obrigkeitlichen Aufklärung" und Russifizierung. Diese Tatsache drückte auch seinen Erstlingswerken ihren Stempel auf. In seinem ersten Roman („Kolonialwarenniederlage", 1860) tritt uns Lewanda noch als naiver Anbeter der seichtesten Aufklärung entgegen, und so erschöpft sich die Bildung seiner Helden darin, daß sie europäische Kleidung und einen wohlklingenden deutschen oder russischen Namen tragen, Umgang mit edelgesinnten Christen pflegen sowie mit aller Entschiedenheit die Liebesheirat der Vernunftehe vorziehen. Um diese Zeit war Lewanda fest davon überzeugt, daß „jeder gebildete Jude unbedingt Kosmopolit sein muß". Schon

einige Jahre später zeigte indessen der Kosmopolit eine unverkennbare Neigung zur Russifizierung. In seinem auf dem Hintergrunde des letzten polnischen Aufstandes spielenden Roman („Eine heiße Zeit", 1871—1872) sagte sich Lewanda von seiner früheren Polenfreundlichkeit los und kündete durch den Mund seines Helden die kommende kulturelle Verschmelzung der Juden mit den Russen an, die ihm eine neue Ära in der jüdischen Geschichte zu verheißen schien. In seinen „Skizzen aus der Vergangenheit" (1870—1875) verspottete er mit treffsicherem Witz die altmodische jüdische Lebensordnung. Die judenfeindliche Reaktion, die bereits gegen Ende der sechziger Jahre merkbar wurde und auch auf jene offiziellen Kreise übergriff, die neben Lewanda den Renegaten Brafmann (oben, § 46) zu Rate zogen, machte den „gelehrten Juden" keineswegs stutzig. Erst die Krise von 1881 brachte Lewanda um seine Seelenruhe und bewog ihn, den von ihm bis dahin angebeteten Götzen der Assimilation zu zertrümmern: gegen Ende seines Lebens schloß er sich der Bewegung der Palästinafreunde an, starb jedoch, ohne sich zu einer gereiften nationalen Weltanschauung durchgerungen zu haben.

Im Gegensatz zu Lewanda hielt *Grigorij Bogrow* (geb. um 1810, gest. 1885) bis ans Lebensende in starrem Dogmatismus an der Verleugnung der jüdischen nationalen Kultur fest. Sprößling einer Rabbinerfamilie in Poltawa, war er „von der Finsternis zum Licht" auf dem Umwege über die eigenartige Aufklärungsschule der Epoche Nikolaus' I.: das Kontor eines Akzisepächters, gekommen, bei dem der künftige Romanschriftsteller längere Zeit angestellt war. Der aufgeklärte „Akzisemann" sollte seine literarische Begabung erst in sehr vorgerücktem Alter entdecken: sein sich vorwiegend auf autobiographischem Stoff aufbauendes Erstlingswerk, die breit ausgeführten „Aufzeichnungen eines Juden", gelangten erst in den Jahren 1871 bis 1873, und zwar in der angesehenen russischen Monatsschrift „Vaterländische Annalen" zum Abdruck. Das Buch war eine scharfe Anklage gegen die jüdische Lebensordnung in der Zeit vor den Reformen Alexanders II. Keiner der jüdischen Schriftsteller hatte bis dahin die Lebensverhältnisse in den durch den Konskriptionsterror demoralisierten jüdischen Gemeinden in so düsteren Farben und mit solcher Erbitterung geschildert wie Bogrow. Die von ihm bald darauf als Ergänzung zu den „Aufzeichnungen" veröffentlichte lebenswahre Novelle „Der gefangene Rekrut" war auf den gleichen Ton gestimmt.

In den Erinnerungen des Verfassers an Kindheit und Jugend tritt uns als einzige lichte Gestalt ein *russisches* junges Mädchen entgegen; das patriarchalische jüdische Kleinstadtleben jener Zeit aber erscheint als eine von Missetätern und Narren wimmelnde danteske Hölle, aus der es nur einen Ausweg gibt: den Anschluß an die fremde Welt, an den rationalistischen Kosmopolitismus oder an das Russentum. Bogrow selbst war denn auch nahe daran, diesen Schritt zu tun. Im Jahre 1878 schrieb er an Lewanda, daß er sich als „emanzipierter Kosmopolit" schon längst für das „andere Ufer" entschieden haben würde, wo ihm „neue Sympathien und Ideale" winkten, wenn ihn nicht „vier Millionen schuldlos leidender Menschen" im Judentum zurückhielten. Seinem Haß gegen die Bedränger des jüdischen Volkes gab Bogrow in einer historischen Novelle aus der Zeit des Chmielnickij-Aufstandes, „Das hebräische Manuskript" (1876), Ausdruck, aber auch in dieser Geschichte des „Kampfes zwischen Spinne und Fliege", wie der Verfasser die damaligen Judenverfolgungen charakterisierte, fand er an der Fliege, der Judenheit, außer ihrem Leiden nichts, was für sie einnehmen könnte. Im Jahre 1879 begann Bogrow einen Roman aus dem Leben der neuen, in die russische revolutionäre Bewegung jener Zeit verwickelten jüdischen Jugend („Der Schaum der Zeit"), doch besaß die Hand, die die Greuel des Konskriptionsterrors kunstvoll darzustellen vermocht hatte, nicht die Kraft, die dem Verfasser gänzlich fremde Welt der politischen Schwärmerei nachzubilden, und so blieb der Roman unvollendet. Die zu Beginn der achtziger Jahre einsetzende Reaktion hatte Bogrow nicht umgestimmt. Er starb in einem einsamen Dorfe und wurde auf einem russischen Friedhof bestattet, da er infolge einer unglücklichen Verkettung von Familienereignissen kurz vor seinem Ableben die Taufe genommen hatte.

Gleichzeitig mit den sich über die Massen hoch erhaben dünkenden Intellektuellen traten Aufklärer auf den Plan, die ihre Wirksamkeit mitten unter dem Volke entfalteten und sich auch als Schriftsteller seiner Sprache bedienten. Fühlten sich die Mitarbeiter des „Jargon"-Blattes „Kol-Mewasser" (oben, § 47) mit Einschluß des hervorragendsten unter ihnen, S. Abramowitsch, noch gleichsam als Mittler zwischen der „Intelligenz" und dem Volke, so wußte sich der zu außergewöhnlicher Popularität gelangte Wilnaer Schriftsteller *Eisik Meïr Dick* (1807—1893) mit der Masse völlig eins und hatte stets nur diese im Auge. In seinen zahlreichen kleinen Erzählungen („Der po-

rusch fun Berditschew", 1856; „Chaizikel allein"; „Schmaje Gutjontewbitter"; „Der Jischuwnik", 1860—1870 u. a. m.) schilderte er die alte jüdische Lebensordnung mit all ihren Schattenseiten ohne jeden Unterton von Haß oder Spott, jedoch so, daß sich dem Leser unwillkürlich die Notwendigkeit einer Erneuerung, einer Überprüfung der althergebrachten Lebensansicht aufdrängte. Dick erzählte von den Schandtaten der Scheinheiligen, von den Ungereimtheiten des überkommenen Erziehungssystems, von Müßiggang und Bettelei, von der nichtsnutzigen Talmudjüngern grundlos entgegengebrachten Wertschätzung und von der auf der anderen Seite dem Handwerk wie der physischen Arbeit überhaupt bewiesenen Geringschätzung. Seine schmalen Hefte fanden reißenden Absatz. Im Jahre 1865 schloß die große Wilnaer Druckerei von Romm mit Dick einen Vertrag, in dem sich der Schriftsteller verpflichtete, allwöchentlich einen Druckbogen Kurzgeschichten zu liefern, die denn auch Jahre hindurch Woche für Woche herausgebracht wurden. Jede wißbegierige jüdische Frau, die auf dem Markte ihre Einkäufe für den Sabbat machte, unterließ es nicht, zugleich die kleinen Büchlein von Dick als geistige Nahrung zu erstehen oder beim Buchhändler zu leihen. So gewöhnte sich das Volk allmählich, statt der frommen Legenden und naiven Märchen der Vorzeit lebensnahe didaktische Schilderungen zu lesen, mit deren Hilfe es sich im Getriebe des Alltags leichter zurechtfand. Es war dies die Brücke, die von der mittelalterlichen Literatur zur modernen hinüberleitete. — Ein Antipode des friedfertigen Litauers Dick war der in Podolien hervorgetretene Stürmer *Isaak Joel Linezkij* (1840 bis 1915). Wegen harmloser Neigung zur „Haskala" von den Chassidim verfolgt, gab er seiner Erbitterung hierüber in der Satire „A poilisch Jüngel" (Odessa 1867—1869) Ausdruck, in der er das Leben eines Chassid von der Wiege bis zum Grabe schwarz in schwarz malte. In dieser und ähnlichen Erzählungen schilderte der selbst über das Niveau der Menge kaum hinausragende Verfasser seine Umwelt in einer recht primitiven und derben Weise, die jedoch die Schattenseiten des Chassidismus und Zaddikismus in der Epoche ihres Niedergangs umso krasser hervortreten ließ.

Zu derselben Zeit, als in der jüdischen Literatur in deutscher Sprache an erster Stelle die Historiographie rangierte, bildete den Hauptinhalt der russisch-jüdischen Literatur die Belletristik und Publizistik oder ein Gemisch von beiden. Es gab damals in Rußland nur

zwei Männer, die den Versuch machten, der jüdischen Forschung Pionierdienste zu leisten, aber auch sie wirkten abseits von der großen Heerstraße der historischen Wissenschaft. Der erste dieser Wegbahner war *Simcha Pinsker* (1801—1864), der eine eingehende Untersuchung zur Geschichte des Karäertums verfaßte („Likkute Kadmonioth", 1860), und zwar auf Grund handschriftlichen Quellenmaterials, das vornehmlich aus der Sammlung des karäischen Archäologen *Abraham Firkowitsch* (gest. 1875 in der Krim) stammte. Da sich indessen viele Manuskripte aus dieser Sammlung als Fälschungen erwiesen, so wurden auch die Schlußfolgerungen Pinskers zum erheblichen Teil hinfällig. Zur Feststellung der Wahrheit trug namentlich der zweite Pionier der jüdischen Wissenschaft in Rußland, der Orientalist *Abraham Elias Harkavy* (1835—1919) bei, der als Bibliothekar der hebräischen Abteilung der Petersburger Staatsbibliothek die Manuskripte, die diese von Firkowitsch erworben hatte, auf ihre Echtheit hin prüfte und darin neben überaus aufschlußreichem Quellenstoff nicht wenig von dem übereifrigen Karäer zur Verherrlichung des Karäertums gefälschte Stücke entdeckte („Altjüdische Denkmäler aus der Krim", Petersburg 1876). In der Folgezeit tat sich Harkavy als Erforscher der Anfänge des Karäertums, der Geschichte des Chasarenreiches und insbesondere des morgenländischen gaonäischen Schrifttums hervor. So konnte er die einschlägigen Partien des klassischen Werkes von Graetz mit wesentlichen Berichtigungen versehen, doch war es ihm nicht beschieden, seine Untersuchungen zu einem systematischen Ganzen zusammenzufassen. Noch war die jüdische Wissenschaft in Rußland über das Stadium der Vorarbeiten nicht hinausgekommen[1]).

[1]) Die um die gleiche Zeit erschienene Geschichte des Karäertums von *Abraham Bär Gottlober* („Bikkoreth le'toldoth ha'karaim", 1865) hat nur geringen wissenschaftlichen Wert. Aus den Niederungen des wolhynischen Chassidismus hervorgegangen und später als Lehrer an der ketzerischen Rabbinerschule in Shitomir tätig, veröffentlichte Gottlober, ohne dazu berufen zu sein, auch noch eine in den Anfängen stecken gebliebene Geschichte der Kabbala und des Chassidismus („Toldoth ha'kabbala we'ha'chassiduth", 1869). Seit 1876 gab er in Lemberg eine die nationalen Tendenzen des Herausgebers des „Ha'Schachar" bekämpfende Monatsschrift „Ha'boker Or" heraus, doch war er seinem Gegner Smolenskin nicht gewachsen. Ein unzulänglicher „hebräischer" Dichter, erregte Gottlober Aufsehen durch seine gereimten Satiren im „Jargon". Seine „Jugenderinnerungen" („Sichronoth mi'jeme nëuraj", 1880—1882) bieten aufschlußreichen Stoff für die Geschichte des Chassidismus zu Beginn des XIX. Jahrhunderts.

Viertes Kapitel

Die kleineren Zentren der Judenheit

§ 49. Frankreich zur Zeit der zweiten Republik und des zweiten Kaiserreiches

Das Zeitalter der „zweiten Emanzipation" konnte in Frankreich, dem Heimatlande der „ersten Emanzipation", in der Lage der Juden keine wesentlichen Änderungen herbeiführen. Die demokratische Revolution von 1848 hatte hier lediglich eine beschleunigte Verwirklichung der *politischen* Gleichberechtigung der Juden zur Folge, die bis dahin „zwar im Gesetz, nicht aber in den Sitten verwurzelt gewesen war". Die Führer der jüdischen Öffentlichkeit traten jetzt mehr in den Vordergrund des politischen Lebens. Der von der Februarrevolution ins Leben gerufenen provisorischen Regierung gehörten zwei jüdische Republikaner an: der schon früher rühmlich hervorgetretene Adolphe Crémieux wurde Justizminister, und der ehemalige Vizepräsident des jüdischen Zentralkonsistoriums Michel Goudchaux übernahm das Finanzministerium. In der kurzen Zeitspanne, in der Crémieux an der Spitze des Justizministeriums stand, setzte er zwei humane Dekrete durch: durch das eine wurde die Todesstrafe für politische Verbrechen, durch das andere die Sklaverei der Neger in den französischen Kolonien aufgehoben. Zu derselben Zeit jedoch, da sich die jüdischen Minister in Paris an der Neugestaltung Frankreichs gemäß den Prinzipien der republikanischen Freiheit beteiligten, waren ihre Brüder in der Provinz schwerster Gefahr seitens der in Aufruhr geratenen dunklen Mächte ausgesetzt.

Schon auf die ersten Nachrichten über die Februarrevolution hin setzte in der alten Hochburg des Judenhasses, im Elsaß, eine Gärung ein. Am 26. Februar zog durch die Straßen von Paris eine feierliche Prozession, der eine Fahne mit der Inschrift vorangetragen wurde:

„Einigung der Kulte, allgemeine Verbrüderung!"; unter der Fahne schritt neben katholischen Priestern und einem protestantischen Pfarrer auch der dem Zentralkonsistorium vorstehende Großrabbiner d'Ennery. Schon tags darauf kam es aber in dem kleinen elsässischen Nest Brumath zu einer förmlichen Judenhetze: Haufen von Kleinbürgern brachen in die Häuser wohlhabender Juden ein, plünderten sie aus und drohten den Überfallenen mit dem Tode. Diesen Ausschreitungen war eine Demonstration der wütenden Menge gegen die staatlichen Steuereinnehmer vorausgegangen, was auf die wirtschaftlichen Hintergründe der Unruhen schließen ließ. Je schärfere Umrisse das über Paris schwebende Gespenst der sozialen Revolution gewann, die in den Junitagen im Blute der aufständischen Arbeiterschaft ertränkt werden sollte, desto mehr schwoll in der Provinz die Bauernbewegung an, die im Elsaß zwangsläufig die der Bauernschaft unmittelbar gegenüberstehenden Juden in Mitleidenschaft ziehen mußte. Im April 1848 rotteten sich denn auch in den elsässischen Flecken Mutzig und Katzenheim die dortigen Kleinbürger und die Bauern aus den benachbarten Dörfern zusammen, um mit vereinten Kräften einen Sturmangriff gegen die jüdischen Häuser zu unternehmen. Obwohl die Ortsbehörden mit Hilfe des Militärs die Krawalle unterdrückten, schickten sich die schwerbedrohten Juden an, wie einst im Jahre 1789 in die benachbarte Schweiz zu flüchten. Auch die neue Wendung im Schicksal Frankreichs, die Wahl des Louis Napoléon Bonaparte zum Präsidenten der Republik (Dezember 1848) war im Elsaß von antijüdischen Wühlereien begleitet. An den erneut in den Vordergrund tretenden Namen Napoleon knüpften sich beunruhigende Gerüchte, die namentlich für die Judenheit des Sundgaus gefährlich zu werden drohten. Der Innenminister befahl jedoch dem Präfekten des Departements Bas-Rhin, den Ausbruch einer Judenhetze mit allen Mitteln zu verhindern und der Bevölkerung einzuschärfen, daß „wenn in der Regierung die Personen auch wechseln, es immerhin Prinzipien gibt, die keine Regierung in der Welt preisgeben kann". Die energischen Ermahnungen taten ihre Wirkung, und die Hetzkampagne nahm ein Ende.

Das Prinzip der bürgerlichen Gleichheit war in der Verfassung vom November 1848 so fest verankert, daß auch das von dem Präsidenten der Republik Louis Napoléon neu eingeführte Regime auf die Lage der Juden in keiner Weise zurückwirken konnte. Der künftige Kaiser hatte übrigens persönlich sogar gegen die Mitarbeit jüdischer Staats-

männer, soweit sie eben keine Republikaner waren, nichts einzuwenden. Als der republikanisch gesinnte Finanzminister Goudchaux seine Demission einreichte, wurde sein Amt dem während der Julimonarchie der Deputiertenkammer angehörenden Achille Fould übertragen (1849), einem schlechten Juden, dafür aber umso besseren Monarchisten. In den schmachvollen Tagen des Staatsstreiches von 1851 erwies Fould als Verwalter der Finanzen Frankreichs Napoleon III. überaus wertvolle Dienste und wurde so zu einer Stütze des zweiten Kaiserreiches, unter dem er bis 1867 fast ununterbrochen verschiedene Ministerposten bekleidete. Der Judenheit Frankreichs, die dem Lande einen Crémieux gegeben hatte, war es zu verzeihen, daß ihr auch ein Fould entstammte . . . Obwohl die bürgerliche Lage der Juden auch nach dem Staatsstreich Napoleons „des Kleinen" im großen und ganzen unerschüttert geblieben war, fehlte es nicht an Angriffsversuchen des wieder erstarkten Klerikalismus. So wurden Schritte eingeleitet, um den Juden von Gesetzes wegen die Schulkollegien unzugänglich zu machen, doch kam der dahingehende Gesetzentwurf, nicht zuletzt infolge einer Protestkundgebung des Pariser Zentralkonsistoriums (Vizepräsident des Konsistoriums war damals der bekannte Professor der Philosophie Adolphe Franck), zu Fall. Trotzdem stand die katholiche Geistlichkeit in der Praxis nicht an, Juden in verfassungswidriger Weise von den Lehrämtern an den Mittelschulen fernzuhalten, und die Regierung, die es sich mit dem Klerus nicht verderben wollte, drückte die Augen zu. In den übrigen Zweigen des Staatsdienstes waren hingegen die Juden recht zahlreich vertreten, selbst in der Armee bekleideten viele von ihnen hohe Kommandostellen. Während des Krieges von 1870 legten die französischen Juden großen Patriotismus an den Tag. Nachdem der Sieg der deutschen Waffen Elsaß und Lothringen unter die Herrschaft Deutschlands gebracht hatte, optierten viele in den annektierten Provinzen ansässige jüdische Familien für Frankreich und übersiedelten in die französischen Stammlande, namentlich nach Paris.

Nach dem Zusammenbruch des zweiten Kaiserreiches und der Proklamierung der dritten Republik trat der Republikaner Crémieux erneut in den Vordergrund des politischen Lebens. Er übernahm in der im September 1870 eingesetzten Regierung der nationalen Verteidigung das Portefeuille des Justizministers und wurde zu einem der tatkräftigsten Mitarbeiter Gambettas. Kurz nach seinem Amts-

antritt vollbrachte er eine große Befreiungstat, indem er den vierzigtausend in der französischen Kolonie *Algerien* lebenden und unter dem Drucke der mohammedanischen Landesgesetze stöhnenden Juden zur Gleichberechtigung verhalf. Von der ihnen wie den französischen Eroberern gleich feindlich gesinnten arabischen Bevölkerung umgeben, hatten die Juden Algeriens schon wiederholt in Paris um die „Naturalisation" nachgesucht, d. h. um das Recht, als französische Vollbürger zu gelten, mit dem Erfolge, daß diese Frage bereits vor Ausbruch des Deutsch-Französischen Krieges ihrer Lösung nahe war. Zum Mitglied der Regierung geworden, nahm nun Crémieux das Emanzipationswerk in seine Hand. Durch das von ihm inaugurierte Dekret vom 24. Oktober 1870 wurden die Juden Algeriens als „Franzosen", d. h. als vollberechtigte, in jeder Hinsicht unter dem Schutze der allgemeinen Staatsgesetze stehende Bürger Frankreichs anerkannt. Durch dieses Gesetz besser gestellt als die autochthonen Araber, die infolge ihres mohammedanischen Fanatismus von einer Naturalisation nichts wissen wollten, mußten allerdings die jüdischen Einwohner Algeriens zugleich den im Lande mehr und mehr überhandnehmenden Judenhaß mit in Kauf nehmen. Hinzu kam, daß die „lex Crémieux" die jüdischen Gemeinden Algeriens um den Rest ihrer Autonomie brachte. Fortan hatten sich die die Gemeinden von Oran, Algier und anderen Städten verwaltenden Konsistorien strengstens an die Weisungen des Pariser Zentralkonsistoriums zu halten, das sich, ohne den geschichtlichen Eigenheiten der alten Judenheit Algeriens Rechnung zu tragen, von dem Bestreben leiten ließ, die inneren Lebensverhältnisse der dortigen Juden im Geiste nivellierender Assimilation umzugestalten.

In Frankreich selbst nahm mittlerweile der Prozeß der Auflösung der Juden in der nichtjüdischen Umwelt, der bereits in der vorhergehenden Epoche so kraß zutage getreten war, unaufhaltsam seinen Fortgang. Das quantitative Wachstum der französischen Judenheit kam zum Stillstand[1]), und auch qualitativ, vom nationalen Standpunkte aus betrachtet, sank sie auf ein tieferes Niveau herab. Die Vertretung der jüdischen Interessen konzentrierte sich im Pariser Zentral-

[1]) Unter dem zweiten Kaiserreich lebten in Paris nahezu 30 000 und in der Provinz rund 50 000 Juden, zu denen die 40 000 Seelen starke jüdische Bevölkerung Algeriens hinzukam. Durch die 1871 erfolgte Lostrennung von Elsaß und Lothringen hatte sich die Gesamtzahl der französischen Juden um etwa 30 000 Seelen verringert.

konsistorium. Nach 1848 hatte die Gemeindeordnung eine gewisse Demokratisierung erfahren: während ehedem die Mitglieder der Gemeindevorstände bzw. der Konsistorien in den einzelnen Bezirken von einer Handvoll Notabeln gewählt wurden, kam nunmehr auch in diesem Bereiche des öffentlichen Lebens das Prinzip des allgemeinen Wahlrechts insofern zur Geltung, als das Gesetz alle Gemeindemitglieder ohne Rücksicht auf ihren Vermögenszensus für wahlberechtigt erklärte. Indessen vermochte auch das demokratische Wahlsystem in einer Gemeinschaft, in der selbst die untersten Schichten dem Prozeß der Assimilation verfallen waren, das Bedürfnis nach einem autonomen Dasein nicht wieder rege werden zu lassen. Den Großrabbinern (Ulmann, L. Isidor) sowie den weltlichen Leitern des Zentralkonsistoriums (Adolphe Franck u. a.) ging es allein darum, durch Repräsentation nach außen zu imponieren, dem innerjüdischen Leben war aber lediglich die öde Rückseite der prunkvollen Fassade zugekehrt. Wie nachhaltig das Gift der Assimilation, und zwar in seiner gefährlichsten Form, wirkte, ist daraus zu ersehen, daß selbst der Vizepräsident des Pariser Konsistoriums, der edelmütigste Jude Frankreichs, Adolphe Crémieux, seine Kinder der Taufe zuführte.

Wohl schwebte vereinzelten Denkern noch immer die Idee einer „Mission des Judentums" vor, doch nahm sie in ihrem Geiste die Form eines nebulosen, wesensverschiedene Gedankengänge und Kulturtypen nicht auseinanderhaltenden Synkretismus an. So bei dem Geschichtsphilosophen Joseph Salvador (oben, § 29), der seine literarische Wirksamkeit mit der Veröffentlichung einer Folge von Briefen unter dem Titel „Paris, Rome, Jerusalem" (1860) beschloß. Der Verfasser stellte in diesem Werke die Geschichte der neuesten Zeit als eine Aufeinanderfolge dreier Stadien dar: Paris sei für das Zeitalter der Revolution (1789—1815) bestimmend gewesen, Rom für das der Reaktion (1815—1848), Jerusalem aber, d. h. der jüdische Einschlag in der christlichen Welt, sei dazu berufen, einen neuen Typus der Kultur hervorzubringen, in der sich das weltliche Paris und das geistliche Rom im Geiste des biblischen Judentums zusammenfinden würden. Die Zuspitzung der orientalischen Frage (die Frankreich in Syrien und Palästina zugefallene Rolle, der Krimkrieg) mache es wahrscheinlich, daß das alte Jerusalem seine Wiedergeburt erleben und zur geistigen Metropole der erneuerten Welt werden würde. Diese verschwommenen Abstraktionen, die die damalige Kritik vergeb-

lich zu enträtseln suchte, sollten wohl besagen, daß die Juden sich unter den Christen auflösen müßten, um hierdurch die Möglichkeit zu erlangen, das Christentum zum geläuterten biblischen Judentum zurückzuführen. In diesem Sinne deutete das von Salvador aufgegebene geschichtsphilosophische Rätsel auch sein Zeitgenosse Moses Heß, der von der Wiedergeburt Palästinas als eines politischen Zentrums des zerstreuten Volkes träumte. Darum führte auch Heß die Theorie des jüdisch-französischen Schriftstellers auf die Tendenz zurück, Jerusalem als eine Hochburg der „Fusionisten", der Anhänger einer völligen Verschmelzung der Religionen und Kulturen erstehen zu lassen. In der Tat war es Salvador nicht gegeben, sich von dem „Fusionismus", der ihm im Blute steckte, freizumachen, und so vermochte er über die Neubelebung des alten jüdisch-hellenistischen und jüdisch-christlichen Synkretismus nicht hinauszukommen.

Trotz alledem sollte die assimilierte Judenheit Frankreichs eine lebenskräftige Idee hervorbringen, die von der prinzipiellen Verleugnung der Nationalität zum nationalen Prinzip hätte überleiten können: die Idee der *Solidarität* der Juden auf dem ganzen Erdenrund. Das für die Wortführer der französischen Judenheit von jeher bezeichnende Bestreben, sich für die Interessen ihrer Stammesgenossen in den Ländern der Unterdrückung einzusetzen (oben, §§ 29 u. 33), führte nämlich zur Gründung einer ständigen Organisation zwecks Entfaltung einer planmäßigen Tätigkeit in dieser Richtung. Im Frühjahr 1860 traten in Paris mehrere angesehene Vertreter der jüdischen Öffentlichkeit zusammen (der Herausgeber der „Archives Israélites" Isidore Cahen, der Rabbiner Elie Astruc, der Professor Manuel, der Ingenieur Carvallo, der als Sekretär Crémieux' tätige Advokat Narcisse Leven, der Großkaufmann Charles Netter u. a.) und faßten den Beschluß, einen Weltverband der Juden zur gegenseitigen Hilfeleistung auf kulturellem und politischem Gebiete ins Leben zu rufen. Die Urheber dieses Planes gingen von dem Gedanken aus, daß es überaus unzweckmäßig war, gegen die Unterdrückung der Juden sowie gegen ihre kulturelle Rückständigkeit mit zersplitterten Kräften anzukämpfen und daß es daher geboten sei, eine Vertretung der gesamten Judenheit zu schaffen, und zwar in dem Lande, wo die Emanzipation endgültig gesichert sei. So wurde denn gegen Ende des Jahres 1860 die „Alliance Israélite Universelle" mit dem Hauptsitz in Paris gegründet, deren praktisches Programm die zwei folgenden Grundaufgaben umfaßte:

1. „allerwärts die Emanzipation und den moralischen Fortschritt der Juden zu fördern; 2. allen denen, die um deswillen, weil sie Juden sind, Verfolgungen erdulden, tatkräftigen Beistand zu leisten". In ihrem „an die Juden aller Länder" gerichteten Aufruf ließen sich die Mitglieder des Zentralkomitees des neugegründeten Verbandes folgendermaßen vernehmen: „Wenn ihr, in alle Ecken und Enden der Welt verschlagen und mit den Völkern der Erde vermischt, im Grunde eurer Seele dennoch der uralten Religion eurer Vorfahren zugetan seid; wenn ihr die Überzeugung hegt, daß ihr, obwohl unter den verschiedenen Nationen versprengt, dennoch in euren Gefühlen, Wünschen und Hoffnungen bis zu einem gewissen Grade übereinstimmt; wenn ihr des Glaubens seid, daß dieses Schauspiel der Einigung aller lebendigen Kräfte des an Zahl geringen, jedoch durch seine Liebe und sein Streben zum Guten großen Judentums (judaisme) für eure Religion eine Ehre und für die Völker ein lehrreiches Beispiel bedeuten würde, so kommet zu uns, den Gründern des Allweltlichen Israelitischen Bundes!" Dieser schwungvolle Aufruf fand indessen zunächst nur wenig Widerhall: im ersten Jahr ihres Bestehens zählte die „Alliance" alles in allem etwa 850 Mitglieder, von denen rund 700 französische Staatsangehörige waren. Nach und nach stieg aber diese Zahl infolge des Zustroms von Gleichgesinnten aus Deutschland, Österreich, England und Amerika beträchtlich an, so daß der Bund um 1870 bereits über 13 000 Mitglieder zählte. Sehr bald sollte freilich ein Rückschlag eintreten. Die Assimilationsfreunde, nach deren Ansicht die Weltjudenheit sich aus Bruchteilen anderer Nationen, etwa aus Deutschen, Franzosen, Engländern mosaischer Konfession zusammensetzte, konnten sich mit dem internationalen, die organische Einheit des jüdischen Volkes manifestierenden Charakter der neuen Organisation nicht abfinden. Verschiedenen Gruppen von außerhalb Frankreichs wohnhaften und im Banne des heimatlichen Patriotismus stehenden Mitgliedern, insbesondere den deutschen Juden nach dem Kriege von 1870, widerstrebte es, unter einem Banner zu wirken, das von der französischen Judenheit entrollt worden war. So kam es zu einer Spaltung innerhalb der „Alliance". Zunächst trennte sich von dieser eine englische Gruppe, die 1871 in London eine „Anglo-Jewish Association" gründete, und 1873 folgte ihrem Beispiel die österreichische Gruppe, die sich in Wien zu einer „Israelitischen Allianz" zusammenschloß. Die Juden Deutschlands gingen hingegen über den Versuch einer Sezession nicht

hinaus: sie blieben nach wie vor im Weltbund, ohne sich jedoch in ihm aktiv zu betätigen.

In den ersten zwei Jahrzehnten nach ihrer Gründung entfaltete die Pariser „Alliance" eine recht intensive *politische* Wirksamkeit. Von 1863 bis 1880 bekleidete das Amt ihres Präsidenten fast ununterbrochen Adolphe Crémieux, der die Hauptaufgabe des Bundes in dem Kampf um die Emanzipation der Juden in den Ländern ihrer Entrechtung erblickte. Ein gewiegter Politiker, hatte Crémieux ein wachsames Auge auf die Domänen des Despotismus und versäumte es nicht, jedesmal, wenn den Juden Gefahr drohte oder eine Verbesserung ihrer bürgerlichen Lage erreichbar zu sein schien, im Namen der „Alliance" seine Stimme zu erheben. Der von ihm repräsentierte Bund protestierte gegen die Drangsalierung der Juden im Kirchenstaate (der Fall Mortara), bewog die französische Regierung, beim Abschluß eines Handelsvertrages mit der Schweiz darauf zu bestehen, daß diese zureisenden französischen Juden Gleichberechtigung gewähre, kämpfte energisch gegen die brutale judenfeindliche Politik Rumäniens und erreichte es durch seine Intervention, daß in den nach dem russisch-türkischen Kriege abgeschlossenen Berliner Vertrag von 1878 ein Artikel aufgenommen wurde, der die Balkanstaaten verpflichtete, die dortigen Juden den übrigen Bürgern gleichzustellen (unten, §§ 50, 52, 53). Unvergleichlich schwächer waren demgegenüber die Versuche, auf die russische Regierung einzuwirken (zu einer solchen Einflußnahme kam es, wie erinnerlich, im Zusammenhang mit der Ritualmordaffäre von Saratow; oben, § 44). Diese Zurückhaltung erklärte sich daraus, daß man in Westeuropa während der Regierungszeit Alexanders II. mit einer baldigen Emanzipation der russischen Juden rechnete und daß später, als mit dem Eintritt der Reaktion alle dahingehenden Erwartungen zuschanden wurden, die „Alliance" ihren kampfesfrohen Präsidenten Crémieux (gest. 1880) verloren hatte, mit dessen Tode sie auch ihr großzügiges politisches Programm einbüßte. Seitdem beschränkte sich ihre Tätigkeit in der Hauptsache auf die Verbreitung europäischer Bildung unter den Juden des türkischen Reiches sowie verschiedener anderer asiatischer und nordafrikanischer Länder. An die Stelle der politischen Aufgaben im Abendlande war so die kulturfördernde Arbeit im Morgenlande getreten. Die Einschränkung des politischen Programms der „Alliance" wurde nicht zuletzt durch die Angriffe der judenfeindlichen Presse verursacht, die den

Verband als eine auf Welteroberung ausgehende jüdische „Internationale" hinstellte. Wohl am widerwärtigsten war die Hetzkampagne, die in den siebziger Jahren gegen den „Welt-Kahal" mit dem Segen des Sykophanten Brafmann von einem Teil der russischen Presse eröffnet wurde und deren unmittelbare Folge das schärfste Mißtrauen der russischen Regierung gegen die „Alliance" war.

Hatte somit die antinationale Austrittspolitik der Juden Englands und Österreichs die Grundidee der „Alliance", die Idee der Solidarität der Weltjudenheit untergraben, so sollte die Angst vor dem gegen das Judentum laut gewordenen Vorwurf des Internationalismus das politische Programm des Weltverbandes umstoßen. Gleichwohl ist es eine höchst bemerkenswerte historische Tatsache, daß zu einer Zeit, da die Assimilation in Westeuropa ihren Höhepunkt erreicht hatte, gerade in der Kosmopolis Paris jene Idee der alljüdischen Solidarität manifestiert wurde, die zu den Grundvoraussetzungen des dort in aller Form verleugneten Nationaljudentums gehört. Es war dies eine Auswirkung der Macht der geschichtlichen Evolution, die die Irrenden dieser Zeit vom anationalen Judentum über die Anerkennung seines internationalen Charakters zum Nationaljudentum führte.

§ 50. Die Emanzipation im geeinten Italien

Die Emanzipation der Juden in Italien weist insofern eine Ähnlichkeit mit ihrer Emanzipation in Deutschland auf, als dort wie hier die neue Ordnung nicht nur eine Folge der Revolution von 1848, sondern zugleich auch die des von dieser Revolution in den beiden staatlich zersplitterten Ländern ausgelösten Einigungsprozesses war. Auch in Italien sollte die Durchführung der Emanzipation über zwanzig Jahre (1848—1870) dauern und sich somit über die ganze Zeitspanne hinziehen, die das Land für seine politische Einigung brauchte.

Zuerst bürgerte sich das Prinzip des gleichen Rechts in dem Staate ein, der im Mittelpunkt des Kampfes um die italienische Einheit stand, im Königreich *Sardinien*, dessen Hauptbestandteil das Fürstentum *Piemont* bildete. Als der König von Sardinien Karl Albert Anfang März 1848 unter dem Drucke der Freiheitsbewegung seinem Lande eine Verfassung verlieh, wurde allerdings den Nichtkatholiken zunächst lediglich die Toleranz bewilligt; gegen Ende dieses Monats räumte indessen ein königliches Dekret den Juden bereits die bürger-

lichen Rechte und im Juni auch die politischen ein. Dieser rasche Fortschritt der Emanzipation hatte seinen Grund darin, daß das Königreich Sardinien gerade damals zwecks Befreiung der Lombardei und Veneziens die Feindseligkeiten gegen Österreich und damit die Ära des Kampfes um die italienische Einheit eröffnet hatte, an dem sich viele eben erst als Bürger anerkannte Juden unter den Fahnen der Freiheitsarmee beteiligten. In dem von Österreich abgefallenen „Lombardisch-Venezianischen Königreich" wurde den Juden gleich nach Ausbruch der Revolution das Vollbürgerrecht zuerkannt. Der provisorischen republikanischen Regierung von *Venezien* gehörten denn auch zwei Juden an (Leone Pincherle als Handels- und Isaak Maurogonato als Finanzminister), während das 1848 zusammentretende venezianische Parlament acht jüdische Abgeordnete zählte; die jüdische Jugend zog voll Begeisterung in den Krieg gegen Österreich, und die jüdischen Bankiers spendeten für Kriegszwecke beträchtliche Geldsummen. Auch in den anderen Teilen Italiens, in denen im Revolutionsjahr liberale Verfassungen proklamiert worden waren, so in Toscana und Modena, trat die Gleichberechtigung der Juden automatisch in Kraft.

Das für die gesamteuropäische Geschichte so folgenschwere Jahr 1849 machte auch in den italienischen Ländern den Errungenschaften der Freiheit ein Ende. Die Lombardei und Venezien fielen nach verzweifeltem Kampf erneut an das von Napoleon III. unterstützte Habsburgerreich. Die jüdischen Revolutionäre sollten gleich den italienischen ihre Kühnheit schwer büßen; die politische Gleichberechtigung der venezianischen Juden wurde aufgehoben, und auch ihre bürgerlichen Rechte wurden geschmälert. Im Königreich Sardinien hingegen, dessen Herrscher 1849 der liberale Viktor Emanuel II. geworden war, kam eine Schmälerung der Rechte der Juden überhaupt nicht in Frage. Ernannte doch der neue König zu seinem ersten Minister zunächst den Publizisten Massimo d'Aseglio, der kurz vor der Revolution eine Flugschrift zugunsten der Emanzipation der Juden veröffentlicht hatte (oben, § 30), um sodann dieses Amt dem berühmten Urheber der Einigung Italiens, dem Grafen Cavour zu übertragen, dem als Sekretär der junge jüdische Jurist und nachmalige Staatsmann *Isaak Artom* zur Seite stand. Hier, wo in den Jahren der Reaktion dem Ideal eines freien Italien ein sicherer Hort erstanden war, blieb auch die Judenemanzipation in voller Geltung. Als dann das

Jahrzehnt der Reaktion zu Ende war und die glänzenden Siege im Jahre 1859 dem Königreich Sardinien den Besitz der befreiten Lombardei sicherten, bedeutete dies zugleich einen neuen Triumph der Emanzipation. Im Jahre 1860 nahmen die befreiten Juden auf Sizilien und in Neapel an den ruhmreichen Waffentaten Garibaldis teil. Die Erhebung Viktor Emanuels zum König von Italien (1861) hatte die Emanzipation der Juden in dem ganzen Gebiet des neuen Königreichs zur Folge. Im Jahre 1866 wurde überdies die Gleichberechtigung der Juden in der Österreich entrissenen Provinz Venezien wiederhergestellt. Nur *Rom* allein, die Hauptstadt des bereits erheblich zusammengeschrumpften Kirchenstaates, sollte noch bis in das Jahr 1870 hinein eine besondere Enklave mitten im vereinigten freien Italien bilden. Die Geschichte der Juden in Rom in dieser zweiundzwanzig Jahre währenden Zeitspanne (1848—1870) stellt den Schlußakt einer jahrhundertelangen Tragödie dar.

Im denkwürdigen Frühjahr 1848 stand Papst Pius IX. noch im Banne des liberalen Geistes, der ihm auch in bezug auf die Gefangenen des römischen Ghettos fromme Absichten eingab (oben, § 30). Selbst die Vorkämpfer der Unabhängigkeit Italiens setzten auf den Liberalismus des neuen Papstes die allergrößten Hoffnungen, und es gab einen Augenblick, da das von patriotischem Taumel ergriffene Rom im Heiligen Vater den geistigen Führer des Freiheitsheeres sah, das von Sardinien und anderen italienischen Ländern her gegen Österreich im Anmarsch war. Die politische Erregung bemächtigte sich auch der römischen Juden, die schon im März den in der Lombardei kämpfenden sardinischen Truppen Scharen von Freiwilligen stellten. Die festliche Stimmung, die damals in Rom herrschte, bewog nun Pius IX., den von ihm längst ins Auge gefaßten Plan, die Kerkermauern des Ghettos zu schleifen, ohne Säumen zur Ausführung zu bringen. Es war dies gerade am Rüsttag des jüdischen Passah (am 17. April), die Ghettobewohner saßen am Abend in ihren Häusern rings um die „Seder"-Tische und lasen die Geschichte vom Auszug aus Ägypten, als sie plötzlich die Mauern und Tore ihres Viertels unter schweren Hammerschlägen erdröhnen hörten. Der erste Gedanke, der ihnen durch den Kopf fuhr, war der, daß sie wieder einmal von dem angriffslustigen römischen Pöbel bedroht seien, bald bot sich ihnen jedoch ein überraschendes Bild: von der päpstlichen Polizei beaufsichtigte Arbeitskommandos waren damit beschäftigt, in die das Juden-

viertel vom Stadtinneren trennenden Mauern, dieses jahrhundertealte steinerne Symbol der Versklavung, Breschen zu legen. Die Zuschauer aus der römischen Bevölkerung begrüßten die befreiten Häftlinge mit freundlichen Zurufen. Schon am folgenden Tage erhielten die Ghettoinsassen freien Zutritt zu den zentralen Stadtvierteln. Der Umschwung kam so unverhofft, daß er den Juden selbst beinahe als ein Wunder erschien. Noch viel weniger konnte sich die christliche Bevölkerung über Nacht an die jüdische Freiheit gewöhnen: der Anblick der in den Hauptstraßen spazieren gehenden Juden machte den römischen Fanatikern böses Blut, und es kam hin und wieder zu Überfällen auf jüdische Passanten, ja sogar auf die durch keinerlei Mauern mehr geschützten Ghettohäuser, so daß die Bürgergarde genötigt war, besondere Maßnahmen zur Bewachung des Judenviertels zu treffen. In dieser „Guardia civica" waren auch die Juden stark vertreten, doch wurden sie nur bestimmten Bataillonen zugeteilt. Um nun Reibereien mit judenfeindlichen Kameraden zu vermeiden, schlossen sich die jüdischen Nationalgardisten zu einer besonderen Abteilung zusammen, die die jüdische Bevölkerung Roms wiederholt vor den Angriffen des zügellosen Pöbels in Schutz nehmen mußte.

Die von Pius IX. bewilligte „Konstitution" war dermaßen unzulänglich, daß sie in Rom geordnete Zustände nicht herbeiführen konnte. Bereits im November brach die Revolution aus, der Papst floh und die Nationalversammlung, zu deren Mitgliedern zwei Juden gehörten, rief in Rom die Republik aus (Februar 1849). Die neue Regierung, an deren Spitze sich der berühmte Giuseppe Mazzini gestellt hatte, proklamierte im Einvernehmen mit der Nationalversammlung die Gleichberechtigung der Juden. In die Stadtverwaltung wurden drei Juden gewählt, darunter das Haupt der Gemeinde Samuel Alatri. Von Anarchie umbrandet, war indessen die neugeborene Republik nicht sehr lebenskräftig. Die niederen Schichten des Volkes machten kaum noch einen Unterschied zwischen republikanischer Freiheit und gewalttätiger Willkür; unter der Maske von Revolutionären strömten aus allen Ecken und Enden Italiens Abenteurer nach Rom und terrorisierten die Bevölkerung. Da erschienen vor den Toren der Stadt französische Truppen. Im Juni 1849 wurde sie eingenommen und der „rechtmäßigen Regierung", der Kurie, übergeben, die schon damals in dem Präsidenten der französischen Republik Louis Napoléon einen treuen Freund besaß. Die neuen Gebieter Roms, ein Kollegium von

Kardinälen, nahmen, von der französischen Besatzung unterstützt, an den Republikanern, insbesondere an den umstürzlerischer Gesinnung bezichtigten Juden grausame Rache. Derselbe geschichtliche Kreis, der sich im Schicksal des römischen Ghettos ein halbes Jahrhundert früher, in den Jahren 1798—1799 (Band VIII, § 25) vollendet hatte, sollte sich auch jetzt wieder schließen: mit der Wiedereinsetzung des Papstes setzte auch aufs neue das Regime der Unterdrückung ein.

Im April 1850 nach Rom zurückgekehrt, zeigte Pius IX. ein völlig verändertes Gesicht. Seine ehemaligen liberalen Ansichten waren verflogen. Der Hohepriester der Religion der allverzeihenden Liebe begann eine neue Politik, die Haß und Rachgier atmete. Die Juden sollten es büßen, daß sie sich mit der päpstlichen „Wohltat", der Schleifung der Ghettomauern, nicht zufrieden gegeben und mehr begehrt hatten: die bürgerliche Gleichberechtigung, die ihnen in der Eintagsrepublik Mazzinis zuteil geworden war. Dieses Verbrechens wegen sollten sie auf Beschluß des Stellvertreters Christi wieder möglichst weit zurückgeworfen und dem düsteren Ghettoregime unterstellt werden. Sämtliche Ausnahmegesetze der alten Zeit wurden also wieder in Kraft gesetzt: das Verbot, außerhalb des Ghettos Wohnsitz zu nehmen, sowie eine Reihe von Beschränkungen in Handel, Gewerbe und in der Ausübung freier Berufe (jüdischen Ärzten wurde z. B. das Recht entzogen, christliche Patienten zu behandeln). Neben anderen Sondersteuern wurde erneut die entehrende Abgabe zugunsten des „Katechumenenhauses" eingeführt, in das Juden nicht selten unter Anwendung der verwerflichsten Mittel gelockt wurden. Waren doch selbst Entführungen jüdischer Kinder zum Zwecke der Taufe wieder an der Tagesordnung. Eine Affäre dieser Art, der berühmte „Fall Mortara", der durch die Presse zur öffentlichen Kenntnis gelangte, erregte in ganz Europa größtes Aufsehen.

Im Juni 1858 drangen in Bologna päpstliche Sbirren in das Haus des Juden Mortara ein und bemächtigten sich seines sechsjährigen Sohnes Edgar. Eine in diesem Hause bedienstete katholische Magd hatte nämlich ihrem Beichtvater mitgeteilt, daß sie das Kind während seiner Krankheit um seines Seelenheiles willen heimlich getauft hätte; der Priester beeilte sich, diese Mitteilung an die Behörden weiterzugeben, und so erging der Befehl, den „christlichen" Knaben seinen jüdischen Eltern wegzunehmen. Als nun die Nachricht von dieser Gewalttat in die Zeitungen kam, erhob sich in Europa ein Sturm der

Entrüstung. Die Juden im freien Piemont legten entschiedene Verwahrung ein; die deutschen Rabbiner mit Ludwig Philippson an der Spitze richteten an Pius IX. eine protestierende Petition; in London wurde aus dem gleichen Anlaß eine Volksversammlung abgehalten, und Moses Montefiore begab sich nach Rom, um den Papst durch persönliche Fürsprache zur Freilassung des kleinen Gefangenen zu veranlassen; sogar die dem Papste befreundeten Monarchen Napoleon III. und Franz Joseph rieten ihm, der öffentlichen Meinung entgegenzukommen. All diese Proteste und Fürbitten sollten jedoch Pius IX. nur noch mehr erbittern. Als bei ihm im Februar 1859 eine Abordnung der jüdischen Gemeinde von Rom erschien, empfing er sie mit einem Hagel von Schimpfworten: „Dies ist also der Beweis eurer Untertanentreue — schrie er — daß ihr im vorigen Jahre Mortaras wegen ganz Europa alarmiert habt! Ihr habt Öl ins Feuer gegossen, ihr habt dieses Feuer geschürt, ihr habt die Redaktionen aufgehetzt. Doch mögen die Zeitungen schreiben, was ihnen beliebt, ich kann darüber nur lachen!" Der Schriftführer der Gemeinde, den der Papst in seinem Zorn einen „Dummkopf" genannt hatte, erging sich in demutvollen Beteuerungen, daß die Zeitungen den Fall Mortara gegen den Willen der römischen Juden aufgebauscht hätten, und brach schließlich in Tränen aus, vermochte aber den Papst nicht zu erweichen. Als Bologna kurz darauf zum Herrschaftsbereich Viktor Emanuels geschlagen wurde, versuchten die Eltern des entführten Kindes dieses mit Hilfe der neuen Regierung zurückzubekommen, doch hatte man den Knaben bereits nach Rom gebracht, und es erwies sich als unmöglich, dem katholischen Klerus seine Beute wieder zu entreißen. Im Besitze ihres wehrlosen Opfers impften die priesterlichen Erzieher Edgar Mortara einen so tiefwurzelnden Haß gegen das Judentum ein, daß er auch nach erlangter Volljährigkeit von einer Rückkehr zum Glauben seiner Väter nichts mehr hören wollte, Priester wurde und bis ans Lebensende als ein fanatischer Missionar wirkte.

Angesichts der ausgesprochen judenfeindlichen Stimmung Pius' IX. blieben alle Bemühungen seiner jüdischen Untertanen, Erleichterungen zu erwirken, völlig fruchtlos. Jahraus, jahrein unterbreiteten Abordnungen des Ghettos dem Papst ihre bescheidenen Bitten, und jedesmal mußten sie unverrichteter Dinge wieder abziehen. In dem befreiten, unter der Herrschaft des Königs Viktor Emanuel vereinigten Italien war nunmehr ein einziger Hort der Sklaverei er-

halten geblieben: die Stadt Rom. Schließlich sollte aber auch das katholische Babylon von seinem Schicksal ereilt werden: es brach das für die päpstliche Souveränität verhängnisvolle Jahr 1870 an. Während sich das Vatikanische Konzil noch mit der Formulierung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes befaßte und die Ältesten des Ghettos auf einen günstigen Augenblick warteten, um die im Juli ausgearbeitete Supplik einzureichen, in der Pius IX. im Namen von rund 5000 römischen Juden angefleht wurde, den menschenunwürdigen, Seuchen und unsagbares Elend heraufbeschwörenden Wohnverhältnissen im Judenviertel allergnädigst ein Ende zu machen, nahte bereits für Rom die Stunde endgültiger Erlösung. Am 20. September 1870, zwei Monate nach Ausbruch des Deutsch-Französischen Krieges, zogen die siegreichen Truppen Viktor Emanuels in die vielgeprüfte Stadt ein. Die „temporäre" weltliche Macht des Papstes ward gestürzt, und bald wurde Rom zur Hauptstadt des geeinten und freien Italien. In demselben Augenblick, in dem die Gefangenen des Ghettos ihre Freiheit wiedererlangten, wurde der Papst zum „Gefangenen im Vatikan". Die Umwälzung hatte den Juden die uneingeschränkte bürgerliche Gleichberechtigung gebracht. Noch ehe die neue Verfassung verkündet worden war, am 23. September, überreichten die Vertreter der jüdischen Gemeinde von Rom dem König eine Adresse, in der sie als „Italiener, Römer und Israeliten" ihrer Freude über die glückliche Schicksalswendung Ausdruck verliehen. Die Adresse schloß mit den folgenden bezeichnenden Worten: „Wir sprechen jetzt den Namen *Israelit* zum letzten Mal aus. Im Augenblick unseres Übergangs zu dem heiligen Regime der bürgerlichen Gleichheit ist dieses unsere Dankespflicht. Unter dem Zepter Eurer Majestät werden wir fortan außerhalb unseres Tempels nur daran denken, daß wir Italiener und Römer sein müssen und auch nichts anderes sein werden". Die Geknechteten von gestern, die gewohnt waren, vor dem Throne des päpstlichen Despoten stammelnd ihre Bitten vorzubringen, merkten nicht und konnten nicht merken, daß sie auch mit dem neuen Machthaber nicht in der Sprache der Freien redeten; noch waren sie sich dessen nicht bewußt, daß es für ein Volk, dem der Rechtsstaat die bürgerliche Gleichheit zurückgibt, nie und nimmer eine „Dankespflicht" geben kann, die die Forderung der nationalen Selbstverleugnung in sich schlösse.

Anfang Oktober erschienen Deputierte des Volkes von Rom (dar-

unter der Vertreter der jüdischen Gemeinde Samuel Alatri) bei Viktor Emanuel, um ihm die durch Plebiszit beschlossene Angliederung der Stadt an das Königreich bekanntzugeben. Am 13. Oktober erging nun ein nachträglich (am 15. Dezember) auch von der italienischen Abgeordnetenkammer gutgeheißenes Dekret, durch das sämtliche mit Religion und Nationalität verbundenen Rechtsbeschränkungen aufgehoben wurden. Die Emanzipation bedeutete in Rom in buchstäblichem Sinne eine Befreiung von Eingekerkerten. Die aus dem düsteren Ghetto befreiten Juden ließen sich in den verschiedensten Stadtgegenden nieder; in dem alten, am niederen Tiberufer gelegenen Wohnviertel blieben bloß die Allerärmsten zurück. Mit der Zeit wurden hier viele in Verfall geratene Häuser abgetragen, und nur vereinzelt erhalten gebliebene Gäßchen erinnern noch an das alte „Haus der Sklaverei". Die Verteilung der ehemaligen Ghettoinsassen auf die ganze Stadt hatte zunächst den Zerfall der Gemeinde zur Folge. Die emanzipierten Juden beeilten sich, gleich nach Anbruch der Freiheitsära auf die altüberkommene Autonomie zu verzichten. Schon im Oktober 1870 taten die Ältesten der römischen Gemeinde in einem besonderen Rundschreiben kund, daß die in der bürgerlichen Lage der Juden eingetretene Änderung auch eine Abänderung der Selbstverwaltungsordnung notwendig mache und daß fortan die Kompetenz der Gemeinde sich lediglich auf Kultus- und Wohlfahrtsangelegenheiten beschränken müsse. Aber auch innerhalb dieser engen Grenzen herrschte völlige Desorganisation: dem Ghetto entronnen, brauchten die römischen Juden Zeit, um sich in die neuen Verhältnisse einzuleben, und niemand kümmerte sich um die Neugestaltung des Gemeindelebens. Erst nachdem die Übergangszeit vorbei war, erstand auf den Trümmern der alten Gemeinde eine Reihe neuer religiöser und gemeinnütziger Anstalten.

Die zahlenmäßig geringe jüdische Bevölkerung Italiens (35 000 Seelen) konnte sich überhaupt gegen die Einwirkung der Umwelt nur schwer behaupten. Nach dem sprunghaften Übergang von der Rechtlosigkeit zur tatsächlichen, nicht nur auf dem Papier stehenden Gleichberechtigung machte die Assimilation unter der italienischen Judenheit riesige Fortschritte. Die jüdischen Bürger faßten in kürzester Frist festen Fuß im öffentlichen Leben des Landes und dachten nicht daran, neben den allgemein staatlichen die national-kulturellen Interessen ihres eigenen Volkes zu pflegen. Das von den römischen Juden

im Augenblick ihrer Befreiung gegebene Versprechen wurde aufs gewissenhafteste erfüllt: der „Israelit" trat in der Tat hinter dem „Italiener" völlig zurück. Nur in wenigen führenden Vertretern der jüdischen Gebildeten, vornehmlich aus dem Kreise der Freunde und Jünger des S. D. Luzzato, war das Feuer der alten Ideale noch nicht erloschen. Diese vereinzelten Schriftsteller, die Mitarbeiter der Monatsschriften „Vessilo Israelitico" (erschien von 1853 ab) und „Corriere Israelitico" (von 1863 ab), waren es, die in Italien das Interesse für jüdisches Wissen und für das Leben der Weltdiaspora nicht endgültig erlahmen ließen. Auch Luzzato selbst wirkte in seinen letzten Lebensjahren an den eben genannten Zeitschriften mit. Zu seinem Nachfolger in der Rolle des Vorkämpfers für den Judaismus sollte der Rabbiner von Livorno *Elie Benamozegh* (1822—1900) werden. Im Geiste dieses originalen Denkers verbanden sich klare religionsphilosophische Gedankengänge mit einer Vorliebe für die Kabbala. Schon in jungen Jahren trat er mit einer Streitschrift gegen das antikabbalistische Werk „Ari Nohem" von Leon Modena hervor („Emath maffgia al Ari", 1855). Von seinen vielen, zumeist hebräisch und italienisch abgefaßten Schriften über verschiedene Probleme der Religionsphilosophie kommt bleibender Wert namentlich seinem 1867 in Paris in französischer Sprache veröffentlichten Werk „Morale juive et morale chrétienne" zu. In diesem von apologetischer Tendenz beherrschten System der Ethik tritt der Verfasser der Ansicht entgegen, daß die Moral des Evangeliums über der des Alten Testaments stehe. Auf dem Wege eingehender Analyse führt er den Beweis, daß die wertvollsten Bestandteile der Bergpredigt sowie anderer Lehren Jesu und der Apostel schon in den biblischen Büchern wie auch in der talmudischen Haggada zu finden seien, während der restliche Inhalt der Evangelien nichts als eine dogmatische Polemik gegen den „Hebraismus" darstelle. Der Hauptvorwurf, den Benamozegh dem Christentum macht, ist der, daß dieses im Gegensatz zum Hebraismus, demzufolge der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, Gott nach dem Bilde des Menschen gestalten wolle. Das Christentum, betont der Verfasser ferner, predige nur die Verbrüderung einzelner Menschen, während die jüdischen Propheten zugleich die Verbrüderung der Völker gepredigt haben, die sich allerdings erst „am Ende der Tage" erfüllen werde.

§ 51. Die Vollendung der politischen Emanzipation in England

Der Kampf um die Emanzipation, der in Rom einen tragischen Zug aufwies, sollte in London einen Zug ins Komische zeigen. Die wichtigsten Etappen der Emanzipation waren hier bereits in der vorhergehenden Epoche durchschritten worden: den Juden waren sowohl die bürgerlichen wie die politischen Rechte zuerkannt, jüdische Kandidaten wurden ins Parlament gewählt, und die ganze „Judenfrage" drehte sich in England lediglich darum, ob den jüdischen Abgeordneten zu gestatten sei, ohne vorherige Eidesleistung nach der antiquierten christlichen Schwurformel ihren Platz in der Kammer einzunehmen. Der von der Londoner City zum Volksvertreter gewählte Baron Lionel Rothschild stand vor der Tür des Unterhauses und konnte nicht über dessen Schwelle treten, weil er seiner inneren Überzeugung gemäß, nicht aber nach dem üblichen Schema vereidigt werden wollte. Es trat hierin in krasser Weise das ganze Mißverhältnis zwischen dem lebendigen Volkswillen und der leblosen Formel zutage, die die Anhänger des Herkömmlichen als ein bedeutsames Symbol des „christlichen Staates" hinzustellen suchten. Das Jahr der großen Umwälzungen, das Jahr 1848, ging an dem von den kontinentalen Krisen nicht berührten Inselreich spurlos vorüber. Es galt, sich zu gedulden und abzuwarten, bis das Leben selbst das sinnlose englische Gesetz ad absurdum führen würde. So vergingen bis zu dessen Abschaffung noch weitere zehn Jahre.

In dieser Zwischenzeit wiederholte sich fast Jahr für Jahr die bereits sattsam bekannte Komödie (oben, § 31): immer wieder brachten die Liberalen im Parlament eine Bill über die Abänderung der Eidesformel für Juden und Sektierer ein, das Unterhaus nahm die Vorlage anstandslos an, worauf sie aber vom Oberhaus zu Fall gebracht wurde. So geschah es in den Jahren 1849 und 1851, als die gleiche Bill dem Parlament von dem liberalen Ministerium John Russel erneut vorgelegt worden war. Bei der letzten Beratung wurde auch im Oberhause selbst eine nicht zu überhörende Proteststimme laut, die des Lord-Kanzlers Truro: „Einst hat Gott — so sprach er — das Herz des Pharao verhärtet, auf daß er die Israeliten nicht aus seinem Lande ziehen lasse; ich will hoffen, daß Gott die Herzen der Peers von England nicht dermaßen verhärten wird, daß sie nun den Israeliten den Einzug in die gesetzgebende Versammlung ihres Landes verwehren".

Die Mehrheit der Lords blieb indessen durch diesen Vergleich unbeeindruckt. Als Rothschild im Jahre 1850, erneut von der City ins Unterhaus gewählt, den Eid auf die Bibel leistete und dabei die Worte „nach dem wahren Glauben eines Christen" ausließ, erklärte ihm der Speaker des Hauses, daß ein solcher Eid ungültig sei, und ersuchte ihn, den Sitzungssaal zu verlassen. Ein Jahr später ereignete sich das Gleiche mit dem Abgeordneten von Greenwich, dem Alderman David Salomons, doch zeigte sich dieser weniger gefügig. Nach zweimaliger Aufforderung des Speakers verließ er seinen Platz unter den Abgeordneten, trat hinter die Schranke des Sitzungssaales und ersuchte das Unterhausmitglied, das ihn eingeführt hatte, sein gutes Recht zu verteidigen. In der folgenden Sitzung war Salomons erneut zur Stelle und verblieb während der Erörterung der ihn persönlich angehenden Frage trotz der gegenteiligen Aufforderung des Sprechers im Sitzungssaal. Der zur Verhandlung stehende Antrag, dem Deputierten, der einen für sein Gewissen bindenden Eid geleistet habe, die Teilnahme an der Parlamentsarbeit zu ermöglichen, wurde indessen abgelehnt, und so blieb Salomons nichts anderes übrig, als sich zu entfernen. Zuvor gab er aber mit würdevollem Selbstbewußtsein die Erklärung ab, er habe aus der festen Überzeugung heraus gehandelt, daß ihm ein unbestreitbares Anrecht auf Sitz und Stimme im Parlament zukomme. Nichtsdestoweniger wurde er von einem Sondergericht wegen Ungehorsams zu einer Geldstrafe in Höhe von fünfhundert Pfund verurteilt.

Als in der Unterhaussitzung vom 25. Mai 1854 die jüdische Frage in Form einer allgemein gehaltenen Bill über die Reform des Parlamentseides zur Sprache kam, meldete sich unter anderen auch Benjamin Disraeli zu Worte. Seine Ausführungen, in denen er die von ihm bereits 1847 zum Ausdruck gebrachten Gedanken (oben, § 31) weiter entwickelte, gipfelten in der folgenden bemerkenswerten Apotheose des jüdischen Volkes: „Ich setze mich für die Gleichberechtigung der Juden ein, weil ich der Meinung bin, daß die jüdische Rasse eine von denjenigen ist, denen die Menschheit außerordentlich viel zu verdanken hat. Und wenn ich nun höre, daß die Zulassung der Juden zum Parlament den christlichen Charakter dieser Versammlung und unseres ganzen Gemeinwesens gefährden könne, so fühle ich mich gedrängt, zu erklären: gerade darum, weil diese Versammlung und unser Gemeinwesen sich zum Christentum bekennen, kann die For-

derung der bürgerlichen und politischen Gleichberechtigung unmöglich unerfüllt bleiben . . . Wir müssen uns vor Augen halten, daß das jüdische Volk kein junges, die Weltarena erst betretendes Volk ist, das bald wieder verschwinden wird, wenn wir ihm Hindernisse in den Weg legen werden. Es ist ein uraltes, ruhmreiches, ausdauerndes Volk, das früher oder später sein Ziel erreichen wird. Gewiß hoffe ich — so schloß der Redner mit einem Anflug von Ironie — daß das englische Parlament ewig fortbestehen wird, doch kann ich nicht umhin, daran zu erinnern, daß die Juden die Könige Assyriens, die Pharaonen Ägyptens, die Cäsaren Roms und die arabischen Kalifen überdauert haben". Indessen ließ sich das Oberhaus auch durch die jüdisch-christliche Beredsamkeit Disraelis nicht beeinflussen.

Der Krimkrieg lenkte die Aufmerksamkeit der englischen Öffentlichkeit eine Zeitlang von der Judenfrage ab, und als diese im Jahre 1857 von dem Ministerium Palmerston erneut auf die Tagesordnung gesetzt wurde, war der Gegensatz zwischen Unter- und Oberhaus wiederum nicht zu überbrücken. Nun war aber die Geduld der Regierung wie auch die des Parlaments erschöpft: es wurde allgemein das Bedürfnis nach einem Kompromiß fühlbar, das denn auch während der Parlamentssession des Jahres 1858 zustande kam. Die von den beiden Kammern eingesetzte Vergleichskommission faßte den Beschluß, jedem der Häuser das Recht zuzuerkennen, für seine etwaigen jüdischen Mitglieder die Eidesformel von Fall zu Fall festzusetzen. In dieser Fassung fand schließlich die Bill über den Parlamentseid in beiden Kammern Annahme, um am 23. Juli 1858, nach Sanktionierung durch den König, Gesetzeskraft zu erlangen. Drei Tage später beschloß das Unterhaus mit einer Majorität von 69 Stimmen gegen 37, Lionel Rothschild zu den Parlamentssitzungen zuzulassen. Bei seiner Vereidigung ließ Rothschild die Worte „nach dem wahren Glauben eines Christen" aus und schloß mit der Wendung: „So wahr mir der Herr helfe!" Das vom Parlament gezeigte Entgegenkommen ging allerdings den englischen Eiferern der Kirche wider den Strich, und so flehten mehrere Geistliche Gott vor den versammelten Andächtigen an, England die durch die Zulassung eines Juden zur Volksvertretung begangene Sünde gnädigst zu vergeben. Das Leben schritt indessen über alle morschen Vorurteile hinweg. Bei den Parlamentswahlen von 1859 wurde in Greenwich zum zweiten Mal Salomons gewählt, der den Abgeordneteneid nach derselben Formel wie Rothschild

leistete. Auch für die in den folgenden Jahren neu in das Unterhaus gewählten Juden blieb die gleiche, in jedem einzelnen Falle ein spezielles Votum der Kammer voraussetzende Ordnung in Kraft. Erst 1866 kamen beide Häuser des Parlaments dahin überein, der vielumstrittenen Eidesformel eine sowohl für christliche „Dissenters" wie für Juden annehmbare Fassung zu geben.

Wie langsam auch das Tempo der Emanzipation der englischen Juden gewesen sein mochte, so wurde sie doch, einmal auf die feste Grundlage des Gesetzes gestellt, mit aller Gewissenhaftigkeit und ohne reaktionäre Zwischenspiele aufrechterhalten. Den Spitzen des jüdischen Bürgertums wurden die höchsten Staats- und Munizipalämter zugänglich. Schon vor dem Parlamentsbeschluß von 1858 wurde der aus dem Unterhaus gewiesene David Salomons, gleichsam zum Zeichen des Protestes gegen den Wankelmut der Volksvertretung, durch die Wahl zum Lord Mayor von London ausgezeichnet (1855). Im Jahre 1865 bekleidete der Jude Benjamin Philipps dieses überaus ehrenvolle Amt. Mit der Zeit tauchten jüdische Namen auch in den Ministerlisten der liberalen Kabinette auf. Von ihrer traditionellen Anhänglichkeit an die liberale Partei wichen die führenden Kreise der englischen Judenheit nur in den siebziger Jahren ab, als an der Spitze des konservativen Kabinetts der zum *Lord Beaconsfield* gewordene Benjamin Disraeli stand. Ein bedeutender Teil der jüdischen Politiker konnte sich damals dem Zauberbanne dieses rätselhaften Mannes („a man of mystery") nicht entziehen, der als Lenker der Geschicke Englands sich zugleich voll Stolz zu seiner Blutsverwandtschaft mit der „ältesten Geistesaristokratie" bekannte und auf dem Berliner Kongreß die Gleichberechtigung der Juden in den befreiten Balkanländern durchsetzte.

Gegen Ende der hier geschilderten Epoche stieg die Zahl der Juden in England (nach den 1880 von dem Londoner „Board of Deputies" gemachten Erhebungen) auf rund 63 000 an, von denen nahezu die Hälfte in London ansässig war. Diese rasche Zunahme ging auf den Zustrom von Einwanderern aus Osteuropa, namentlich aus dem russischen, österreichischen und preußischen Polen zurück. Schon in den fünfziger Jahren hatten sich im Armenviertel von London ostjüdische Emigrantenfamilien zusammengeballt, deren Umgangssprache der „Jargon" war und die sich durch Kleinhandel ernährten; die Kinder dieser Einwanderer besuchten eine jüdische Volksschule („Jews'

Free School"), wo sie auch in der englischen Sprache unterwiesen wurden. Wiewohl für die Ostjuden in erster Reihe nur als eine Zwischenstation auf dem Wege nach Amerika bedeutsam, wurde die Hauptstadt des Britischen Reiches bald zum ständigen Wohnort kompakter jüdischer Auswanderermassen. In kleineren Gruppen ließen sich die Ostjuden überdies in anderen englischen Industriezentren nieder: in Manchester, Liverpool, Glasgow. Die Neuankömmlinge bildeten allenthalben Sondergemeinden, die sich erst nach und nach den „Vereinigten Synagogen" Englands anschlossen. Über den auf der sozialen Stufenleiter zutiefst stehenden Fremdlingen erhoben sich die zwei der Großbourgeoisie angehörenden Schichten der Sephardim und der alteingesessenen Aschkenasim. Die einst führende sephardische Aristokratie war inzwischen zu einem kleinen Rest zusammengeschmolzen, der den Vorrang im Gemeindeleben schon längst an die viel zahlreicheren und tatkräftigeren Aschkenasim abgetreten hatte. Das Amt des Hauptrabbiners („Chief Rabbi") von Großbritannien, ehedem ein Monopol der Sephardim, war nunmehr zur Domäne der Aschkenasim geworden. Vom Jahre 1845 ab hatte dieses Amt der aus Hannover gebürtige *Nathan Markus Adler* inne, der, wiewohl auf einer deutschen Universität ausgebildet, dennoch ein Gegner der sich damals in Deutschland ausbreitenden jüdischen Reformation war. Als Adler das Amt des Hauptrabbiners von England antrat, tobte innerhalb der englischen Judenheit der Streit zwischen den Orthodoxen und einer Gruppe von Reformern, die nach ihrem Austritt aus der Londoner Gemeinde im Westen der Stadt eine eigene Synagoge gegründet hatten. Wie erinnerlich, ging der Riß so tief, daß das Londoner Rabbinat gegen die Ausgetretenen den „Cherem" verhängte, woraufhin der Vorstand der Hauptgemeinde sich weigerte, Ehen zwischen den Angehörigen der beiden sich befehdenden Parteien zu registrieren (oben, § 31). Erst 1856, nachdem ein allgemeines Gesetz über die Eintragung von Mischehen in die Zivilstandsregister ergangen war, wurden zwischen Orthodoxen und Reformisten geschlossene Ehen rechtsgültig. Das Pathos der Reformisten war freilich bald verflogen: beschränkten sich doch die Reformen auch in England lediglich auf einen Dekorationswechsel, auf die Einführung von Chorgesang, Orgelspiel und englischer Predigt in den Synagogen sowie auf die Konfirmation von dreizehnjährigen Knaben und Mädchen. So gelang es dem auf einen Ausgleich bedachten Oberrabbiner Adler, im Jahre 1870 den Zusam-

menschluß der Londoner Synagogen zu einer Einheitsgemeinde („United Synagogue") herbeizuführen. Die seit langem bestehende, in dieser Zeit von Moses Montefiore geleitete Vertretung sämtlicher Gemeinden Englands („Board of Deputies of the British Jews") wandte sich nach erfolgter Emanzipation mit gesteigerter Energie ihrer internationalen Wirksamkeit zu und setzte sich, von der englischen Diplomatie unterstützt, mit allem Nachdruck für die in den politisch rückständigen Ländern verfolgten Juden ein. Bald waren jedoch dem Londoner Komitee auf diesem Gebiete Rivalen erstanden: zunächst die Pariser „Alliance" und seit 1871 deren englische Tochterorganisation, die „Anglo-Jewish Association", die schon durch ihren Namen dem Pariser „Universalismus" gegenüber ihren „englischen" Charakter betonte. Da indessen alle drei Organisationen die gleichen Ziele verfolgten, so waren sie zumeist genötigt, ihre in Angelegenheiten von internationaler Bedeutung unternommenen Schritte zu koordinieren.

Die literarische Tätigkeit der englischen Juden war auch in dieser Epoche wenig ergiebig. Die in England wirkenden jüdischen Schriftsteller scharten sich um die Wochenschriften „Jewish Chronicle" und „Jewish World", von denen die zweite, jüngeren Ursprungs als die erste, einen entschiedeneren Liberalismus vertrat. Für die Historiographie kommt nur ein einziges Buch in Betracht: die von *J. Picciotto* 1875 veröffentlichten „Sketches of Anglo-Jewish History", eine Darstellung der Geschichte der englischen Juden von der Restauration im XVII. Jahrhundert bis zur Zeit des Verfassers. Völlig brach lag das Gebiet der schönen Literatur. Eine christliche Engländerin war es, die in dieser Zeit ihre Gedanken über die Geschicke des Judentums in künstlerisch geformten Gestalten verkörperte. Wie Byron einst die Sehnsucht des heimatlosen Volkes in seinen „Hebräischen Melodien" verewigt hatte, so verlieh nun die unter dem Pseudonym *George Eliot* bekannte Schriftstellerin Mary-Ann Evans in ihrem Roman „Daniel Deronda" (1874) der national-messianischen Hoffnung des Judentums beredten Ausdruck. Das Studium der jüdischen Geschichte (sie hatte die hebräische Sprache erlernt und auch die Werke von Zunz und Graetz gelesen) flößte der englischen Dichterin tiefste Ehrfurcht vor dem Märtyrertum des uralten Volkes ein, vor seinem unauslöschlichen, unter der dicken Kruste der grauen Alltäglichkeit immer wieder hervorbrechenden Idealismus, vor seiner tausendjährigen Sehnsucht nach Wiedergeburt. Diese Sehnsucht verkörperte George Eliot in den Ideal-

gestalten eines sein angestammtes Volkstum mitten unter Christen hochhaltenden jüdischen Mädchens sowie eines glühenden jüdischen Enthusiasten, der ganz seinem Traume von der Auferstehung Israels in Palästina lebt. Auch in dem Aufsatz „Das moderne Hep-hep" (1880) setzte sich Eliot in wärmster Weise für die jüdische nationale Idee ein. Sie verherrlichte darin die Größe des jüdischen Volkes, das im Laufe von Jahrtausenden „seine besten Kräfte aufbot, um seinen nationalen Charakter vor dem demoralisierenden Einfluß der Fremdstämmigen zu bewahren", und gab ihrer Bewunderung sowohl für die Zeloten des alten Judäa als auch für deren Nachkommen Ausdruck, „die sich, allen Verfolgungen zum Trotz, von den umgebenden Völkern nicht assimilieren ließen". „Würden die Juden — so betonte die Verfasserin — auf die ihnen zum Vorwurf gemachte Absonderung verzichten, so wären sie der Gefahr ausgesetzt, einem mit Zynismus gleichbedeutenden kosmopolitischen Indifferentismus zu verfallen". Ob wohl Eliot mit diesen Worten jenen Teil der westeuropäischen Judenheit treffen wollte, an dem sich die von ihr ausgesprochenen Befürchtungen bereits in weitgehendem Maße erfüllt hatten?

§ 52. Die erzwungene Emanzipation in der Schweiz. Skandinavien

Am hartnäckigsten widersetzte sich der bürgerlichen Emanzipation der Juden die demokratische Schweiz. Von den zweiundzwanzig Kantonen dieser Föderation duldete nach wie vor nur der Kanton Aargau die Juden, und auch dieser, wie erinnerlich, lediglich in den zwei Orten Endingen und Lengnau. Bestimmend für die Lebensverhältnisse der 3000 in diesem schweizerischen „Ansiedlungsrayon" wohnhaften Juden war noch immer das ihnen alle bürgerlichen Rechte aberkennende Gesetz von 1809 (Band VIII, § 26). Wohl trat in der Schweiz im Jahre 1848 unter der Einwirkung der gesamteuropäischen Freiheitsbewegung eine dem Prinzip der Bürgergleichheit mehr Rechnung tragende Bundesverfassung in Kraft, doch enthielt auch diese die Klausel, daß das uneingeschränkte Niederlassungsrecht im Herrschaftsbereiche der Republik nur Angehörigen christlicher Konfessionen zustehe. Die Juden legten nun die Verfassung dahin aus, daß sie innerhalb ihres Wohnbezirkes alle bürgerlichen Rechte beanspruchen und auch außerhalb desselben wenigstens vorübergehend Aufenthalt nehmen dürften. Als sie jedoch, auf ihr gutes Recht pochend, in die

Kantone Luzern und Zürich zu den dort abgehaltenen Messen kamen, wurden sie von den zuständigen Ortsbehörden fortgewiesen. Die Sache kam schließlich vor das höchste Organ der Republik, die Bundesversammlung, die die grundsätzliche Entscheidung traf, daß die Schweizer Juden in ihrem „Heimat- und Niederlassungskanton" in der Tat als Vollbürger zu gelten hätten und daß ihnen überdies das Recht zustehe, geschäftshalber das ganze Land zu bereisen (1856).

Kraft dieser Entscheidung hätten die Juden im Kanton Aargau das Recht erlangen müssen, sich an den Gemeinderäten sowie am Kantonalrat zu beteiligen; indessen lehnten sich die von den katholischen und protestantischen Klerikalen aufgestachelten christlichen Kleinbürger dagegen auf, die Parias von gestern in den Rang von Mitbürgern zu erheben. Aus diesem Grunde zögerte die Kantonalregierung Jahre hindurch, den Beschluß der Bundesversammlung zur Ausführung zu bringen. Als endlich nach Endingen ein Kommissar mit dem Auftrag entsandt wurde, den jüdischen Grundbesitz vom christlichen abzugrenzen, kam es in diesem Flecken zu Straßenkundgebungen, in deren Verlaufe in den Häusern der Juden die Fensterscheiben eingeworfen wurden (Oktober 1861). Zugleich setzte eine judenfeindliche Agitation in Wort und Schrift ein. Desungeachtet legte die Kantonalregierung dem „Großen Rat" von Aargau ein von ihr entworfenes Gleichberechtigungsprojekt vor, das am 15. Mai 1862 zum Gegenstand lebhafter Debatten wurde. Als Verfechter der Gleichberechtigung traten hierbei die liberalen Abgeordneten Feer-Herzog und Keller hervor. „Öffnen Sie den Aargauischen Ghetto — rief der erste aus —, gewähren Sie die freie Niederlassung, das aktive und passive Wahlrecht in kantonalen Sachen, und Sie werden mehr und mehr die Übelstände verschwinden machen, die Juden in alle Berufskreise einführen, ihre Denk- und Handlungsweise mit der unsrigen assimilieren . . . Der demokratische Staat hat nicht nur ein Interesse, er hat eine entschiedene Pflicht, die Juden zu emanzipieren". Der Drohung der Judenfeinde, daß die Wähler die die Gleichberechtigung befürwortenden Abgeordneten abberufen würden, begegnete Herzog mit den Worten: „Ich erkläre, daß, wenn ich dieser Frage halber abberufen werden sollte, ich es mir zeitlebens als eine Ehre anrechnen würde". Keller wiederum, der einer dem Kantonalrat vorliegenden judenfeindlichen Petition entgegentrat, tat unter anderem den folgenden Ausspruch: „Das Gesuch sagt: ‚Die Juden beten nicht mit uns'. Aber, meine

Herren, wir beten mit ihnen. Wir singen und beten in Kirche, Schule und Haus ihre herrlichen Psalmen". Der „Große Rat" ließ sich durch die Beweisführung der Verfechter der Gleichberechtigung überzeugen und nahm die Regierungsvorlage mit 113 Stimmen gegen 2 an. Auf Grund dieses Beschlusses wurden die alten jüdischen Gemeinden in Endingen und Lengnau als „Ortsbürger-Gemeinden" erklärt, womit zugleich ihre Mitglieder das Wahlrecht erhielten.

Nun sollten aber die politischen Leidenschaften erst recht in Wallung kommen. Die Gegner der Emanzipation setzten alle Hebel in Bewegung, um eine Auflösung des judenfreundlichen „Großen Rates" zu erwirken. Voraussetzung für die Auflösung war ein diesbezüglicher, von mindestens 6000 Wählern gestellter Antrag, und den rührigen Hetzern gelang es auch, die erforderliche Stimmenzahl zusammenzubringen. Eine am 27. Juli abgehaltene Versammlung der Wähler des Kantons Aargau faßte den Beschluß, die Mitglieder des Großen Rates abzuberufen und neue Wahlen auszuschreiben. Die frohlockenden Judenhasser beeilten sich, ihren Sieg über die Gerechtigkeit durch auf den Bergeshöhen angezündete Freudenfeuer zu verkünden. Indessen errang die liberale Partei auch bei den neuen Wahlen das Übergewicht. Gleich nach seinem Zusammentritt beschloß der „Große Rat", in der strittigen Frage einen Volksentscheid herbeizuführen. Das im November 1862 durchgeführte Referendum brachte jedoch den Freunden der Emanzipation eine Niederlage: 26 702 Stimmen wurden für und nur 7733 gegen die Aufhebung des Gesetzes vom 15. Mai abgegeben, mit der Folge, daß die Gleichberechtigung der Juden am 27. Juni 1863 wieder außer Kraft trat. Die Kunde hiervon löste in den liberalen Kreisen der Schweiz sowie im Auslande größte Entrüstung aus. Der im Schweizerlande zur Erkämpfung der Emanzipation gegründete „Kulturverein der Israeliten", zu dessen Führern der im Kanton Aargau als Rabbiner wirkende Geschichtsschreiber M. Kayserling gehörte, wandte sich an den Bundesrat mit der schriftlichen Bitte, eine Revision der umstrittenen Angelegenheit im Wege der Bundesverwaltung zu veranlassen. Daraufhin legte der Bundesrat die jüdische Frage der Bundesversammlung vor, die am 30. Juli die Entschließung annahm, „darüber zu wachen, daß der Kanton Aargau den daselbst seßhaften Schweizer Israeliten die Ausübung der politischen Rechte in eidgenössischen und kantonalen Angelegenheiten nicht länger vorenthalte". Der mit den Bürgerrechten geizende Kanton war

nun genötigt, sich dem Willen der Eidgenossenschaft zu fügen, und am 28. August 1863 nahm der Kantonalrat ein Gesetz an, das den aargauischen Juden als Schweizer Bürgern das aktive und passive Wahlrecht zuerkannte. Doch war hiermit die Judenfrage in der Schweiz noch keineswegs in vollem Umfange gelöst. Außerhalb ihres Heimatkantons wurden die Juden entweder überhaupt nicht oder nur ausnahmsweise geduldet, und ihre endgültige Emanzipation sollte sich erst in der Folgezeit, vornehmlich unter dem Drucke der Forderungen des Auslands, vollziehen.

Ihr barbarisches Verhalten gegenüber den Juden hatte schon in früherer Zeit für die Schweiz internationale Schwierigkeiten im Gefolge gehabt. Im Jahre 1835 hatte Frankreich wie erinnerlich seinen Handelsvertrag mit der Schweiz in bezug auf den Kanton Basel wegen dessen Weigerung, französischen Juden das Niederlassungsrecht zuzuerkennen, außer Wirksamkeit treten lassen (oben, § 29). Im Jahre 1850 kam es aus gleichen Gründen zu einem Konflikt beim Abschluß eines Handelsvertrags mit den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Die schweizerische Regierung hatte nämlich in den Vertragsentwurf die Klausel aufgenommen, daß kraft der Bundesverfassung lediglich Christen uneingeschränktes Wohnrecht im ganzen Lande genießen sollten; da diese Bestimmung im Widerspruch zu dem Prinzip der Gleichberechtigung der vertragschließenden Parteien stand, lehnte es die amerikanische Regierung ab, das Abkommen zu ratifizieren, und erhob die Forderung, daß die Schweiz zwischen amerikanischen Bürgern keinerlei konfessionelle Unterschiede mache. Bald kam es zu einem ähnlichen Zusammenstoß mit Großbritannien (1854). Zu Beginn des Jahres 1863, als in der Schweiz der Kampf zwischen den Anhängern und den Gegnern der Emanzipation tobte, gab auch noch die Regierung der Niederlande die Erklärung ab, nur unter der Bedingung mit der Eidgenossenschaft einen Handelsvertrag abschließen zu wollen, wenn diese den holländischen Juden Freizügigkeit gewährleisten würde. Den stärksten Eindruck machte indessen auf die halsstarrigen Schweizer eine gleichlautende Erklärung der französischen Regierung, bei der die Pariser „Alliance" in entsprechendem Sinne interveniert hatte (1864). Der Verzicht auf den Handelsvertrag mit Frankreich wäre für das kleine Alpenland viel zu kostspielig gewesen, und so mußte dieses sich ins Unabwendbare fügen. Der Berner Bundesrat war nach und nach zu der Einsicht gelangt, daß die völker-

rechtlichen Schutz genießenden ausländischen Juden von den antijüdischen Bestimmungen der eidgenössischen Verfassung eximiert werden müßten, und Schwierigkeiten bot nur noch die Frage, ob es tunlich sei, fremdländischen Juden Rechte zuzuerkennen, die man den einheimischen vorenthalte. Die Parteigänger der Emanzipation wiesen denn auch im Bundesparlament bei der Besprechung des Handelsvertrags mit Frankreich auf die sich daraus ergebende Ungereimtheit ausdrücklich hin. Selbst der Bundespräsident Dubs sah sich veranlaßt, die folgende Feststellung zu machen: „Wenn wir nun einen Ausblick tun auf die Welt, so finden wir mit Beschämung, daß wir in dieser Judenfrage allein stehen oder in einer Gesellschaft, die fast noch schlimmer ist, als das Alleinsein (Anspielung auf Rußland). Wir sind zum Fingerzeig der europäischen Gesellschaft geworden, und man hat uns in Acht und Bann getan". Nachdem die Kammern auf die Forderungen Frankreichs eingegangen waren, sahen sie sich genötigt, auch den übrigen Staaten die gleichen handelsvertraglichen Konzessionen zu machen.

Nunmehr brach sich in der Schweiz allgemein die Erkenntnis Bahn, daß die Bundesverfassung, die die einheimischen Nichtchristen den fremdländischen gegenüber zurücksetze, schleunigster Revision bedürfe. Die Bundesregierung versäumte nicht, die Kantone entsprechend zu beeinflussen, und zu Beginn des Jahres 1866 wurde schließlich die die Freizügigkeit der Juden einengende Verfassungsbestimmung beseitigt. Nach Aufhebung des auf den Kanton Aargau beschränkten Ansiedlungsrayons begannen die Juden überall im Lande Fuß zu fassen. Aus der 1874 neu eingeführten Bundesverfassung waren auch die letzten Ausnahmebestimmungen für Nichtchristen verschwunden. Indessen sollte es noch eine Weile dauern, bis sich die Gleichberechtigung im öffentlichen Leben einzubürgern vermochte, da die starrsinnige Landesbevölkerung, namentlich die des Kantons Aargau, sich erst unter dem Drucke der eidgenössischen Regierung bereit fand, den Forderungen der Bundesverfassung in allen Stücken nachzukommen. Mit der fortschreitenden Festigung der Emanzipation nahm die kleine jüdische Kolonie der Schweiz zahlenmäßig rasch zu, und im Jahre 1880 gab es dort bereits ca. 7500 Juden, die sich auf die Gemeinden von Zürich, Bern, Basel und anderen Städten verteilten.

Von den drei nordischen Ländern Westeuropas war *Dänemark* dasjenige, in dem sich die Emanzipation am reibungslosesten vollzog.

Den dortigen Juden waren die wichtigsten Bürgerrechte bereits vor dem kritischen Jahre 1848 eingeräumt worden. Ein Dekret des Königs Friedrich VI. vom Jahre 1814 hatte nämlich der sich vornehmlich in Kopenhagen konzentrierenden jüdischen Kolonie Dänemarks Freizügigkeit und Gewerbefreiheit unter der Bedingung zuerkannt, daß die Juden ihr Gemeindeleben einer Neuregelung unterzögen, das Schulwesen reformierten und in den Synagogen die Predigt in deutscher oder dänischer Sprache einführten. Die von Amts wegen als „mosaische Glaubensbekenner" oder „Mosaiten" bezeichneten Juden gaben sich nun alle Mühe, diesen Bedingungen aufs genaueste nachzukommen und in Kopenhagen ein reformiertes jüdisches Klein-Berlin zu schaffen. Die in Deutschland in den Jahren 1815—1830 wütende Reaktion löste auch in Dänemark eine Zeitlang eine judenfeindliche Stimmung aus, die aber hier lediglich in der Publikation vereinzelter Schmähschriften zum Ausdruck kam. Die dänischen Juden hatten sich mittlerweile die Methoden ihrer Stammesbrüder in Deutschland zu eigen gemacht und suchten die Regierung durch Petitionen zur Emanzipation zu bewegen. Die neue dänische Verfassung von 1849 stellte denn auch die Juden in bezug auf alle Rechte, mit Einschluß der politischen, den christlichen Bürgern gleich. Seitdem erfuhr die Entwicklung der etwa 4000 Seelen zählenden jüdischen Kolonie in Dänemark, die in kultureller Hinsicht einen Ausläufer der deutschen Judenheit bildete, keinerlei Störungen mehr. Dieser Kolonie verdankt die dänische Literatur einen ihrer Klassiker, den hervorragenden Romanschriftsteller *Meïr Aaron Goldschmidt* (1819—1887). Akademischer Judenhaß hatte ihn in seiner Jugend genötigt, die Kopenhagener Universität zu verlassen und sich schriftstellerischer Arbeit zu widmen. Zunächst versuchte er sich auf dem Gebiete radikaler politischer Satire, um sich sodann künstlerischer Milieuschilderung zuzuwenden. In seinem Erstlingsroman „En Jöde" (1845) schilderte Goldschmidt die inneren Kämpfe eines mitten unter Christen verschlagenen Juden. Auch in seinen späteren Novellen und Dramen stellte Goldschmidt vielfach jüdische Typen dar, doch unterließ er es, in seinen publizistischen Schriften, die dem politischen Denken des dänischen Volkes neue Impulse gaben, die jüdische Frage auch nur zu streifen. Sein jüngerer Zeitgenosse *Georg Brandes*, der ursprünglich Morris Cohen hieß (1842—1927), erregte namentlich durch seinen Radikalismus im Bereiche der literarischen Kritik allgemeines Aufsehen. Die von

ihm an der Kopenhagener Universität gehaltenen literargeschichtlichen Vorlesungen (1872 unter dem Titel „Die Hauptströmungen in der Literatur des XIX. Jahrhunderts" in Buchform erschienen) lösten infolge ihrer freidenkerisch-kosmopolitischen Tendenz in den konservativen Kreisen Dänemarks einen Sturm der Entrüstung aus; dem Literarhistoriker wurde „jüdische Gesinnung" vorgeworfen, so daß er es vorzog, für eine Zeitlang nach Deutschland zu ziehen, wo er zu hohem schriftstellerischen Ruhm gelangte. Durch und durch assimiliert, wollte Brandes damals vom Judentum nichts wissen und war geradezu empört darüber, daß seine Gegner durch Betonung seiner jüdischen Abkunft ihn, „den Dänen, der mehr als alle nach Athen strebt, nach Jerusalem schleppen".

Langsam und erst nach Überwindung großer Schwierigkeiten vollzog sich die Emanzipation in *Schweden* und *Norwegen*. In Schweden, wo das Niederlassungsrecht der Juden kraft alten Gesetzes auf die vier Städte: Stockholm, Göteborg, Norrköping und Karlskrona beschränkt war, ging der Antrieb zu ihrer rechtlichen Gleichstellung von König Karl XIV., dem aus Frankreich stammenden ehemaligen Marschall Bernadotte, aus. Am 30. Juni 1838 erließ der König, ohne die Landstände befragt zu haben, ein Dekret, das den „Bekennern des mosaischen Glaubens" das schwedische Bürgerrecht sowie Freizügigkeit und Gewerbefreiheit zuerkannte, mit Ausnahme des Rechts auf Grunderwerb, das von einer fallweise zu erteilenden königlichen Genehmigung abhängig gemacht wurde. Diese Teilreform rief indessen in der von protestantischer Rechtgläubigkeit erfüllten schwedischen Bevölkerung eine Protestbewegung hervor. Die Judenfeinde verschanzten sich hierbei hinter das triftige Argument, daß das Gleichberechtigungsdekret ohne Zustimmung der Ständeversammlung erlassen worden sei. Der König war nun genötigt, durch einen ergänzenden Erlaß die wesentlichsten der von ihm verliehenen Freiheiten zu widerrufen, und so gerieten die Juden erneut in einen Zustand der Rechtlosigkeit. Noch schlimmer lagen die Dinge in dem durch Personalunion mit Schweden verbundenen Norwegen, wo den Juden von Gesetzes wegen sogar der zeitweilige Aufenthalt verwehrt war. Vergeblich kämpfte gegen dieses Gesetz mehrere Jahre hindurch (1839 bis 1842) der Storthingabgeordnete und Dichter *Henrik Wergeland* an. Nach Veröffentlichung einer Denkschrift zugunsten der Gleichberechtigung der Juden beantragte er im Storthing die Aufhebung

des antijüdischen Verfassungsartikels. Sein Antrag wurde zwar von der Kammermehrheit gutgeheißen, doch vereinigte er bei der Abstimmung nicht die für eine Verfassungsrevision vorgeschriebene Zweidrittelmajorität auf sich, und so starb der kampfesfrohe Dichter, ohne die Beseitigung des Zustands erlebt zu haben, der ihm als eine Schmach für Norwegen galt. Erst nach 1848 entschloß man sich in Schweden und Norwegen, den Juden die Gleichberechtigung in homöopathischer Dosierung zu verabreichen. Im Jahre 1860 wurden alle für die schwedischen Juden bestehenden Beschränkungen hinsichtlich des Grunderwerbs beseitigt; im Jahre 1865 wurde ihnen das aktive Reichstagswahlrecht und im Jahre 1870 das bis dahin auch den Katholiken versagte passive Wahlrecht zuerkannt. So hatte sich hier die jüdische Gleichberechtigung nach und nach eingebürgert, allerdings unter Beibehaltung mancher Ausnahmebestimmungen: die Juden konnten noch immer nicht zu Mitgliedern der Ersten Kammer gewählt werden; Kinder aus Mischehen durften nur dann in einer nichtprotestantischen Religion erzogen werden, wenn dies von den Eltern vor der Eheschließung ausdrücklich vereinbart worden war; ferner waren manche für Nichtprotestanten überhaupt festgesetzte Beschränkungen hinsichtlich des Staatsdienstes in Geltung geblieben. Die kleine, rund 3000 Mitglieder umfassende jüdische Kolonie in Schweden hatte ihren Hauptsitz in Stockholm und eiferte, gleich der Dänemarks, in kultureller Beziehung der deutschen Judenheit nach. In Christiania und anderen Städten Norwegens, wohin die Juden erst 1851 Zutritt erhalten hatten, gab es bis zu der großen, in den achtziger Jahren aus Rußland einsetzenden Auswanderungsbewegung lediglich vereinzelte, hie und da zu „Minjanim" zusammengeschlossene jüdische Familien.

§ 53. Rumänien und die übrigen Balkanstaaten

Während in Westeuropa der Emanzipationsprozeß bereits vor seinem Abschluß stand und selbst in Rußland gleichsam eine Abschlagszahlung auf die Gleichberechtigung geleistet worden war, sollte die Judenfrage in dem einige Jahre nach der Revolution von 1848 aus den beiden Donaufürstentümern Moldau und Walachei gebildeten *Rumänien* in ihrer widerwärtigsten mittelalterlichen Form wiedererstehen. In dieses Hinterland von „Halbasien", das von jeher ein Aufnahmegebiet für die überschüssige jüdische Bevölkerung Polens und

der Ukraine gewesen war (Band VIII, § 9), ergoß sich im zweiten Viertel des XIX. Jahrhunderts ein mächtiger Strom aus Rußland flüchtender Juden. Den vor dem Konskriptionsterror und den sonstigen harten Unterdrückungsmaßnahmen Nikolaus' I. Rettung suchenden Flüchtlingen winkte in dem Lande, das seiner wirtschaftlichen Struktur nach der benachbarten Ukraine verwandt war und in dem sich damals gerade ein zwischen den Grundbesitzern, den „Bojaren", und den hörigen Bauern stehender Mittelstand bildete, eine aussichtsreiche Zukunft. Die Juden hatten denn auch in der Moldau und Walachei sowohl im Wirtschaftsleben des flachen Landes als auch in dem der Stadt feste Positionen errungen, dort als Pächter in verschiedenen Zweigen der Landwirtschaft, hier als Förderer von Handel und Gewerbe. Die jüdische Bevölkerung in den beiden Fürstentümern bezifferte sich um die Mitte des XIX. Jahrhunderts, die vielen amtlich nicht registrierten Flüchtlinge aus Rußland mitinbegriffen, auf rund 130 000 Seelen und erreichte im Jahre 1880 bereits die stattliche Zahl von 200 000. Infolge dieses raschen, auf die Immigration zurückzuführenden Wachstums setzte sich in den Köpfen der Herren der Moldau und Walachei, ungeachtet dessen, daß es dort einen Grundstock alteingesessener Juden gab, die Vorstellung fest, daß die jüdische Bevölkerung der beiden Länder durchweg aus Neuankömmlingen, aus Ausländern bestehe. Die dortigen Machthaber hatten eine gründliche russische Schule durchgemacht: blieben doch die Russen nach dem Frieden von Adrianopel (1829), der den Russisch-Türkischen Krieg beschloß, noch volle fünf Jahre in den unter türkischer Oberhoheit stehenden Fürstentümern, um deren innere Politik entscheidend mitzubestimmen. So war es der russische General Kisselew, der 1832 den Donaufürstentümern ein „Organisches Reglement" oktroyierte, eine Verfassung, die die Lage der Juden nicht unerheblich verschlimmerte. Die neuen Grundgesetze enthielten unter anderem die Bestimmung, daß der Genuß der politischen Rechte lediglich den Angehörigen der griechisch-orthodoxen Kirche zustehe; darüber hinaus wurde den Juden untersagt, Siedlungsland in Pacht zu nehmen, und die Verfügung getroffen, daß die Minderbemittelten und Berufslosen unter ihnen aus der Moldau gleich „Vagabunden" vertrieben werden sollten. Um die weitere Einwanderung von Juden zu unterbinden, bestimmte das Gesetz, daß die Naturalisation ausschließlich Christen bewilligt werden dürfe. Wiewohl

diese Gesetze nur bis 1848 in Kraft blieben[1]), wirkten sie in schädlichster Weise auch auf die Verfassung des nachmaligen Rumänien zurück.

Im Jahre 1848 fanden in der Moldau und Walachei die westeuropäischen liberalen Ideen Eingang. Die in Paris studierende rumänische Jugend sowie die dort Abwechslung suchenden Adeligen waren es, die in ihrem Heimatlande der Freiheitsbewegung den Weg bahnten. So kam es in den Donaufürstentümern zu einer Revolution nach westeuropäischem Vorbild, an der sich auch mehrere radikal gesinnte Juden beteiligten (unter anderen der später in Ungarn wegen revolutionärer Propaganda verhaftete und im Budapester Gefängnis zugrunde gegangene Daniel Rosenthal). In erster Linie auf die Befreiung von der Vormundschaft der Türkei und Rußlands bedacht, fügten die rumänischen Liberalen dieser Hauptlosung das übliche, sogar die Judenemanzipation mitumschließende konstitutionelle Programm hinzu. Nachdem jedoch die Revolution durch russische und türkische Bajonette unterdrückt worden war, wandten sich die Umstürzler von vielen ihrer Freiheitsideale ab. So setzten denn die rumänischen Politiker durch, daß in Abweichung von der Bestimmung, die auf Drängen der europäischen Diplomaten nach Abschluß des

---

[1]) In seiner 1846 veröffentlichten Chronik: „Neuere Geschichte der Israeliten" (Band II, S. 317—321) gibt der Geschichtsschreiber M. Jost manche bemerkenswerte, aus zeitgenössischen Quellen geschöpfte Nachrichten über das Leben der Juden in der Moldau und der Walachei wieder. Den größten Teil der dortigen jüdischen Bevölkerung bildeten schon damals Einwanderer aus Rußland, die vor der ihnen drohenden unerträglichen Kasernenzucht geflüchtet waren. Um 1834 sollen in der Moldau rund 60 000 Juden ansässig gewesen sein, davon die Hälfte in Jassy, während in der Walachei ihre Zahl bedeutend geringer gewesen sein soll (etwa 500 aus „Polen" und „Spaniolen" bestehende Familien hätten in Bukarest, der Rest in der Provinz ihren Wohnsitz gehabt, doch beruhen diese Angaben wohl auf lückenhaften Erhebungen). In den dreißiger Jahren drohte der Fürst („Hospodar") der Moldau Sturdza, der bei den reichen Juden von Jassy große Anleihen aufgenommen hatte, um in Petersburg seinen Herrschaftstitel erstehen zu können, den jüdischen Landesbewohnern mit Massenausweisungen und ließ sich erst dann umstimmen, als ihm sein Hauptgläubiger Michael Daniel die uneingelösten Schuldverschreibungen zurückgab. Bestechungsgelder waren in diesem Lande überhaupt ein wirksames Mittel gegen den Druck der zahlreichen Ausnahmegesetze. Die dortigen jüdischen Gemeinden erfreuten sich einer weitgehenden Autonomie, die jedoch von den chassidischen Massen lediglich zur Aufrechterhaltung der „rabbinischen Despotie", d. h. der Macht der Zaddikim ausgenützt wurde, so daß die sich ihnen vereinzelt widersetzenden Aufklärer, die „Berliner", einen überaus schweren Stand hatten.

Krimkriegs in den Pariser Frieden von 1856 eingefügt wurde und die Gleichberechtigung der Konfessionen im gesamten Bereiche der europäischen Türkei statuierte, die die Moldau und Walachei betreffende Sonderkonvention die politische Gleichberechtigung lediglich den Angehörigen der christlichen Kirchen gewährte (Pariser Konvention von 1858). In diesen Jahren konzentrierte sich die ganze Energie des rumänischen Volkes auf den Kampf um die staatliche Vereinigung der Moldau und Walachei. Als dieses Ziel im Jahre 1859 schließlich erreicht war, setzte in dem unter der Gewalt des liberalen Fürsten Alexander Cusa neu erstandenen Rumänien eine Zeit der Reformen ein, deren wichtigste die Befreiung der Bauern vom Frondienst war. In Zusammenhang damit kam auch die Judenfrage auf die Tagesordnung. Der neue Fürst wandte sich nämlich mit größtem Eifer der Agrarreform zu, stieß aber hierbei auf den Widerstand der Vertreter der Bojaren-Partei in der Abgeordnetenkammer und sah sich genötigt, diese aufzulösen (1864). Angesichts des ausgebrochenen Konflikts suchte der Fürst an jenen Bevölkerungsschichten Rückhalt, die an der Durchführung der von ihm inaugurierten Reformen interessiert waren. Beim Empfang einer jüdischen Abordnung erklärte er denn auch, die Emanzipation „graduell" verwirklichen zu wollen, machte aber zugleich kein Hehl daraus, daß er von den Juden und Armeniern, dem betriebsamsten Teil der Bevölkerung, finanzielle Hilfe erwarte. Indessen konnten die Juden mit den Armeniern über die an den Fürsten zu leistenden Vorschüsse nicht einig werden. Hinzu kam, daß in den Kreisen der jüdischen Orthodoxen eine gewisse Abneigung gegen die politischen Rechte bestand, deren Genuß, wie die Stockfrommen meinten, die Juden auf Abwege verleiten könnte. In den judenfeindlichen Kreisen wiederum wurde das Märchen verbreitet, daß die Juden sich nur aus dem Grunde für die Bauernbefreiung einsetzten, weil ihnen freie Arbeitskräfte für ihre industriellen Betriebe fehlten. Als sich nun Cusa in seinen auf die Juden gesetzten Hoffnungen getäuscht sah, wurde er seiner ursprünglichen Absicht untreu und ließ in den neu ausgearbeiteten Verfassungsentwurf die alte Bestimmung aufnehmen, wonach die politischen Rechte ausschließlich Christen zuerkannt wurden.

Nachdem Cusa abgesetzt und an seiner Statt Karl von Hohenzollern zum Fürsten gewählt worden war (1866), wurde die rechtliche Stellung der rumänischen Juden zu einer der brennendsten Verfassungs-

fragen des Fürstentums. Die vereinzelt auftretenden Parteigänger der Emanzipation machten einen Unterschied zwischen einheimischen und zugewanderten Juden, indem sie für jene die Gleichberechtigung, für diese die Einbürgerung forderten; demgegenüber wollten die judenfeindlichen Wortführer des inzwischen hochgekommenen christlichen Bürgertums die Juden Rumäniens samt und sonders zu „Ausländern" gestempelt wissen, wodurch die jüdischen Landesbewohner bei der zu erwartenden Beibehaltung der Verfassungsbestimmung, die das Naturalisationsrecht nur Christen zuerkannte, zu heimatlosen Landstreichern degradiert worden wären. Um diese Zeit traf in Bukarest der Präsident der Pariser „Alliance" Crémieux ein, um die Staatsmänner Rumäniens für die Judenemanzipation zu gewinnen. In einer von Ministern und Deputierten besuchten Versammlung sagte er: „Das Dekret über die Befreiung der Neger trägt die Unterschrift desselben französischen Juden, eines Mitglieds der provisorischen Regierung von 1848, der nun vor Ihnen steht und Sie bittet, für die Juden Rumäniens das zu tun, was er selbst mit solcher Freude für die Neger der französischen Kolonien getan hat". Die Rede Crémieux' wurde zwar mit Beifall aufgenommen, doch sprachen sich sogar die fortschrittlichsten Deputierten dahin aus, daß angesichts der gespannten Beziehungen zwischen Juden und Rumänen für die Annahme des Emanzipationsgesetzes wenig Aussichten bestünden. Regierung wie Parlament standen damals in der Tat unter dem starken Drucke der von den Judenfeinden in der Presse und auf der Straße entfalteten Agitation.

An dem Tage, an dem in der Deputiertenkammer in Bukarest die jüdische Frage besprochen wurde (28. Juli 1866), umzingelte die von den Hetzern aufgestachelte Menge das Parlamentsgebäude und forderte mit wildem Ungestüm, daß die Vorlage über die Gleichberechtigung der Juden von der Tagesordnung abgesetzt werde. Die eingeschüchterten Deputierten verließen fluchtartig den Sitzungssaal, während die „liberalen" Minister der Menge aus dem Fenster ein Flugblatt zuwarfen, in dem sie die Versicherung gaben, daß die Fremdlinge und die Juden in Rumänien keinerlei Bürgerrechte genießen würden. Die rasend gewordene Menge ließ sich aber nicht so leicht beschwichtigen. Sie überfiel die neue Synagoge, die zu den prächtigsten Gebäuden von Bukarest gehörte, und zerstörte sie bis auf die Grundmauern, wobei auch das ganze synagogale Gerät sowie die Thorarollen nicht verschont blieben. Gleichzeitig wur-

den auf den Straßen jüdische Passanten mißhandelt. Viele russische und österreichische Juden suchten in den Konsulaten ihrer Heimatländer Zuflucht. Der österreichische Konsul forderte daraufhin den Polizeipräfekten auf, Maßnahmen zum Schutze der jüdischen Bevölkerung zu ergreifen. Auch von der französischen Regierung traf ein gegen die Duldung der Exzesse protestierendes Telegramm ein. Dies bewog die rumänischen Machthaber, dem wütenden Pöbel Einhalt zu gebieten. Als es kurz darauf zu Straßenüberfällen auf die Juden in Jassy kam, erließ der dortige Polizeipräfekt eine Proklamation, in der er den Rumänien vor ganz Europa bloßstellenden Unruhestiftern schwere Strafen androhte. Im Grunde ihres Herzens dürften jedoch die Mitglieder der Regierung sowie die Mehrzahl der Deputierten die antijüdischen Ausschreitungen nur begrüßt haben, da hierdurch der europäischen öffentlichen Meinung der Beweis geliefert wurde, daß das rumänische Volk gegen die Juden eingenommen und deren Emanzipation daher verfrüht sei. Nunmehr konnten auch die „Liberalen" in der Kammer ohne Scheu für die Beibehaltung des alten, den Nichtchristen das Naturalisationsrecht vorenthaltenden Verfassungsartikels stimmen. Aus diesem Anlaß schrieb Crémieux in einer französischen Zeitung: „Ich muß feststellen, daß die liberale Partei Rumäniens, die den Fortschritt predigt und vorgibt, mit der Revolution von 1848 zu sympathisieren, sich in religiösen und sozialen Fragen von den Ideen des XV. und XVI. Jahrhunderts leiten läßt".

Diese Charakteristik der rumänischen Politiker sollte sich bald in vollem Umfange bewahrheiten. Gegen Ende des Jahres 1866 trat an die Spitze des Ministeriums der Führer der liberalen Partei Joan Bratianu, hinter dessen scheinbarem Liberalismus sich der grimmige Judenhaß eines raubgierigen Chauvinisten verbarg. Eine der abstoßendsten Variationen des Hamantypus war in ihm verkörpert. Auf Grund längst überholter Gesetze ließ er die Juden aus den Dörfern ausweisen, um sodann diejenigen von ihnen, die sich, ohne über das vorgeschriebene Mindestvermögen zu verfügen, in den Städten niederließen, als „Vagabunden" des Landes zu verweisen. Eines Tages verübten die Schergen des Bratianu die folgende Untat: der Präfekt von Galatz ließ eine Gruppe rumänischer Juden, die für Ausländer erklärt worden waren, an das gegenüberliegende türkische Donauufer befördern, und als die türkische Grenzwache sich weigerte, die Ausgewiesenen aufzunehmen und sie zurückschickte, wurden sie von den rumä-

nischen Wachtposten mit aufgepflanzten Bajonetten bedroht, wobei zwei von den Gehetzten in den Wellen umkamen (im Juli 1867). Diese Greueltat erregte überall in Europa größtes Aufsehen. Die Pariser „Alliance" entfaltete eine mächtige Agitation, um eine diplomatische Intervention bei der verbrecherischen Regierung zu veranlassen. Im englischen Parlament wurde der Fall von Galatz zum Gegenstand einer an den Außenminister gerichteten Interpellation gemacht. Das diplomatische Korps in Bukarest legte denn auch beim Fürsten Karl gegen die ungeheuerlichen rumänischen Verwaltungspraktiken entschiedene Verwahrung ein, und Bratianu blieb nichts anderes übrig, als die Demission einzureichen. Seine der konservativen Bojaren-Partei angehörenden Amtsnachfolger hielten zwar eine Zeitlang den Pöbel im Zaume, ohne indessen von der „gesetzmäßigen" Unterdrückung der Juden Abstand zu nehmen. Nachdem Bratianu erneut zur Macht gelangt war, brach in Galatz eine förmliche Judenhetze aus (im Oktober 1868). Auch in den folgenden Jahren, in denen die Regierungen häufig wechselten, lösten die Unterdrückungsmaßnahmen der Obrigkeit und die Straßenexzesse des Pöbels einander gleichsam turnusmäßig ab. So kam es in den Jahren 1870—1873 zu Judenhetzen in Tecuci, Ismail, Kagul, Bakau und anderen Städten. Die „Alliance Israelite" machte die öffentliche Meinung mobil, die Geschäftsträger der europäischen Mächte (mit Ausnahme des russischen) erhoben Protest bei der rumänischen Regierung, diese versprach, nach dem Rechten zu sehen, wich aber von ihren berüchtigten Methoden nicht ab. Während sie auf der einen Seite den Exzessen der Menge Einhalt gebot, bedrängte sie die Juden andererseits mit Ausweisungsbefehlen und der Entziehung wichtiger Erwerbsquellen.

So lagen die Dinge bis zum Russisch-Türkischen Kriege von 1877. In diesem Krieg hatte das mit Rußland verbündete Rumänien seine Unabhängigkeit errungen, und nun lag die Befürchtung nahe, daß nach Verschwinden der letzten Spur der türkischen Oberhoheit das unabhängige Rumänien seine Juden mit noch viel größerer Rücksichtslosigkeit drangsalieren werde. Die Führer der „Alliance" beschlossen daher, Vorbeugungsmaßnahmen zu ergreifen. Als im Jahre 1878 der Berliner Kongreß zusammentrat, der über das Los der Balkanländer zu entscheiden hatte, wurde den Bevollmächtigten der Großmächte von drei Vertretern der „Alliance" (Netter, Veneziani und Cahn) eine Denkschrift über die Lage der Juden auf dem Balkan und namentlich

in Rumänien überreicht. „Die Lage der zahlreichen jüdischen Bevölkerung Rumäniens — so hieß es darin — ist entsetzlich. Schon zehn volle Jahre ist sie dort grausamsten Verfolgungen ausgesetzt. Fast jedes Jahr wird Europa durch Nachrichten über Verwüstungen, Plünderungen, Mordtaten und Massenausweisungen erschüttert, deren Opfer rumänische Juden sind. Zu den Grausamkeiten kommt eine Reihe von Gesetzen hinzu, die die Juden vom Staatsdienst und den öffentlichen Ämtern, von den freien Berufen sowie von vielen Zweigen des Handels und der Industrie ausschließen". Die Denkschrift gipfelte in der Bitte, der Kongreß möge dafür Sorge tragen, daß in die Verfassungen Rumäniens und der übrigen Balkanstaaten ein Punkt über die Gleichberechtigung der Juden aufgenommen werde. Die Kongreßteilnehmer, zu denen die hervorragendsten Vertreter der europäischen Großmächte (Bismarck, Beaconsfield, Waddington usw.) gehörten, brachten der von jüdischer Seite geäußerten Bitte volles Verständnis entgegen. Der französische Außenminister Waddington beantragte, die Unabhängigkeit Rumäniens nur in dem Falle anzuerkennen, wenn dieses sich bereit finden würde, allen Landesbewohnern ohne Unterschied der Konfession das gleiche Recht zuzugestehen. Bismarck sowie die Vertreter Österreichs und Italiens schlossen sich diesem Antrag an. Beaconsfield gab seinerseits im Namen der englischen Regierung die Erklärung ab, daß, solange die erwähnte Bedingung unerfüllt bliebe, von einer Anerkennung der rumänischen Unabhängigkeit keine Rede sein könne. Selbst der Bevollmächtigte Rußlands, der Kanzler Gortschakow, der auf dem Kongreß die Wiederangliederung des rumänischen Beßarabien an das Russische Reich, das an seinem „Privileg" der Entrechtung der Juden festhielt, durchgesetzt hatte, mußte wohl oder übel für die jüdische Gleichberechtigung innerhalb der Grenzen des selbständigen Rumänien stimmen. So kam der Artikel 44 des Berliner Vertrags zustande, wonach „der Unterschied der Glaubensbekenntnisse in Rumänien nicht als Grund für den Ausschluß aus dem Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte dienen" darf.

Für die Machthaber des mit staatlicher Unabhängigkeit bedachten Rumänien bedeutete die Auflage, die ihnen verhaßte jüdische Gleichberechtigung durchzuführen, eine schwere Enttäuschung. So begannen denn die rumänischen Diplomaten die europäischen Auswärtigen Ämter mit flehentlichen Bitten zu bestürmen, daß man Rumänien nicht dazu zwingen möge, die Viertelmillion im Lande als „Ausländer" geltenden

Juden über Nacht zu „naturalisieren". Die Signatarmächte gaben schließlich ihre Zustimmung dazu, daß die entrechteten Juden nach und nach, d. h. gruppenweise naturalisiert würden. Das daraufhin vom rumänischen Parlament angenommene Einbürgerungsgesetz (1879) wollte indessen die Naturalisation individuell, und zwar in jedem einzelnen Falle mit besonderer Genehmigung der Volksvertretung durchgeführt wissen. Nachdem nun das Parlament etwa achthundert jüdischen Teilnehmern des letzten Krieges gegen die Türkei das Vollbürgerrecht zuerkannt hatte, beauftragte es mit der Entscheidung über weitere Naturalisationsgesuche einen Sonderausschuß, der sich in den folgenden Jahren nur ganz ausnahmsweise zur Einbürgerung von Juden bereit fand und so die Rumänien durch den Berliner Vertrag gestellte Bedingung so gut wie unerfüllt ließ. Die Regierungen Englands und Frankreichs hatten es inzwischen satt bekommen, Rumänien immer wieder an die Erfüllung der übernommenen Verpflichtung zu mahnen; Deutschland war in diesen Jahren selbst der Seuche des Antisemitismus verfallen, und am wenigsten lag dem sich von jeher zum Dogma der Entrechtung der Juden bekennenden Rußland daran, die Emanzipation in Rumänien verwirklicht zu sehen. So hatten sich die Herren dieses Landes über eine der wesentlichsten völkerrechtlichen Voraussetzungen seiner Unabhängigkeit kurzerhand hinweggesetzt und das Vertrauen Europas getäuscht. Auf Grund der fadenscheinigen Fiktion, daß die jüdischen Landesbewohner, deren Väter und Urväter bereits im Lande seßhaft gewesen waren und deren Söhne im rumänischen Heere Dienst taten, noch nicht eingebürgerte „Ausländer" seien, wurde nahezu eine Viertelmillion Juden im Zustande schmählichster Versklavung belassen. Diese Verhöhnung des Rechts sollte noch Jahrzehnte andauern, so daß in der folgenden Epoche Rumänien und Rußland innerhalb der gesitteten Welt gleichsam einen auf die Aufrechterhaltung der jüdischen Rechtlosigkeit bedachten Zweibund darstellten.

Die von dem Berliner Kongreß gewährleistete bürgerliche Gleichheit gelangte nur in zwei von der türkischen Herrschaft befreiten Balkanländern zur vollen Geltung: in *Serbien* und *Bulgarien*. Die Lage der kleinen, nach und nach von 2000 auf 5000 Seelen angewachsenen jüdischen Kolonie in Serbien hing bis in die siebziger Jahre des XIX. Jahrhunderts vom Gutdünken des jeweiligen Landesherrn aus den einander ablösenden Geschlechtern der Obrenowitsch und der

Karageorgewitsch ab. Der um die Mitte des XIX. Jahrhunderts immer deutlicher werdende Aufstieg einer besonderen serbischen Handelsklasse führte zur Einschränkung der Freizügigkeit und Handelsfreiheit der Juden. Dieser Druck verschärfte sich namentlich seit 1861, nach dem Regierungsantritt Michael Obrenowitschs III. Es kam zur Ausweisung der Juden aus den Dörfern und aus mehreren Städten, ja sogar zu Gewalttaten gegen vereinzelte jüdische Landesbewohner. Die „Alliance Israelite" war unausgesetzt bemüht, durch die Vermittlung der in Serbien wirkenden Geschäftsträger Englands und anderer Großmächte die dortigen Machthaber zu einer Verbesserung der Lage der Juden zu bewegen, doch blieben alle in dieser Richtung unternommenen Schritte zunächst ergebnislos. Ein Umschwung trat erst nach dem Befreiungskriege von 1877 ein, nachdem der Berliner Kongreß die Proklamierung der „Religionsfreiheit", d. i. der bürgerlichen Gleichberechtigung, zur Vorbedingung der Unabhängigkeit Serbiens gemacht hatte. Dieser Forderung war auf dem Kongreß nur der russische Kanzler Gortschakow entgegengetreten, der hierbei seinen bereits zitierten Ausspruch über den zwischen West- und Ostjuden zu machenden Unterschied getan hatte (oben, § 46), woraufhin er von Waddington die für Rußland verletzende Bemerkung zu hören bekam, „das den Anschluß an die europäische Staatenfamilie anstrebende Serbien müsse sich für die Annahme der Prinzipien entschließen, die in allen Staaten Europas die Grundlage der sozialen Organisation bilden". Serbien kam der gestellten Forderung nach und fügte in seine Verfassung einen Artikel über die Gleichheit aller Bürger ohne Unterschied der Konfession ein, wodurch sämtliche für die Juden geltenden Rechtsbeschränkungen aufgehoben wurden. — Das Gleiche geschah dem Beschlusse des Berliner Kongresses gemäß auch in Bulgarien. Hier war es während des Russisch-Türkischen Krieges an einigen Orten (in Sistowo, Widdin, Kasanlik) zur Plünderung der Juden und zu ihrer Vertreibung gekommen, da sie von der bulgarischen Bevölkerung türkenfreundlicher Gesinnung verdächtigt worden waren. Nach der Befreiung des Landes konnte jedoch die Treue der Juden der neuen konstitutionellen Ordnung gegenüber nicht mehr in Zweifel gezogen werden, und bald sollten die zehntausend bulgarischen Juden die volle Verwirklichung der völkerrechtlich garantierten Gleichberechtigung erleben (1879). In den jüdischen Gemeinden Bulgariens und Serbiens

war zu jener Zeit die Zahl der Aschkenasim im Vergleich zu der der Sephardim, der Nachkommen der spanischen Exulanten, noch sehr gering, weshalb sich auch die dortigen Juden der spaniolischen Mundart (Ladino), der Umgangssprache aller Sephardim in der europäischen Türkei, bedienten.

In dem schon viel früher selbständig gewordenen Balkanstaat *Griechenland* war die Lage der jüdischen Bevölkerung zunächst wenig beneidenswert. Die Revolutionsbewegung vom Jahre 1821 hatte, wie erinnerlich, für die Juden Griechenlands nichts als ein grausiges Blutbad im Gefolge (oben, § 33). Die dem Massaker Entronnenen retteten sich auf die Insel Korfu. Infolge der Unduldsamkeit der Griechen ihren fremdstämmigen Handelsrivalen gegenüber blieben Athen und die übrigen größeren Städte Griechenlands den Juden unzugänglich, und so lebten diese zumeist auf den Jonischen Inseln. Erst im dritten Viertel des XIX. Jahrhunderts wirkte sich das in der griechischen Verfassung verbriefte Prinzip der Bürgergleichheit allmählich auch zugunsten der Juden aus, womit zugleich die an Stärke zunehmende jüdische Bevölkerung sich gleichmäßiger über das Land zu verteilen begann.

§ 54. Die Türkei, Palästina und das dunkle Morgenland

Die Aufrollung der orientalischen Frage, die in dieser Epoche zum Hauptproblem der internationalen Politik geworden war und zwei langwierige Kriege, den Krimkrieg (1854—1855) und den Balkankrieg (1877—1878) heraufbeschworen hatte, zog für die Juden des Ottomanischen Reiches Folgen von größter Tragweite nach sich[1]). Ganz in die Einflußsphäre der europäischen Mächte einbezogen, mußte nämlich die Türkei in den von ihr geschlossenen internationalen Verträgen die Unantastbarkeit der Rechte ihrer christlichen Untertanen gewährleisten, wodurch zugleich in dem Maße, in dem das in einem muselmanischen Staate denkbar war, auch die Gleichberechtigung der Juden

[1]) In der europäischen Türkei mochten in dieser Epoche etwa 150 000 Juden ansässig gewesen sein, hiervon in Konstantinopel und Saloniki rund gerechnet je 50 000, während sich der Rest auf die kleineren Gemeinden (Adrianopel, Smyrna, Monastir, Janina u. a.) verteilte. Mangels einer zuverlässigen Statistik für die hier in Betracht kommende Zeit mußten die angegebenen approximativen Zahlen aus den Ergebnissen späterer Ermittlungen durch Abzug des auf normalen Zuwachs zurückgehenden Überschusses errechnet werden (vgl. die Tabellen für 1904 in der Jewish Encyclopedia XII, 287—288).

sichergestellt wurde. Es zeugt für die Weitsicht der jüdischen Politiker Westeuropas, daß sie die jüdische Sache im Morgenlande mit der der Christen, d. h. mit dem umfassenden Problem der Nichtmohammedaner überhaupt, verbanden. Der 1854 im Auftrage des Pariser Hauses Rothschild die Türkei bereisende französische Jude *Albert Cohn* machte dem Großwesir und dem Sultan den Vorschlag, sich bezüglich der jüdischen Frage auf die folgende Lösungsformel zu einigen: „Alle Rechte, Privilegien und Freiheiten, die irgendeiner Gruppe von Christen eingeräumt sind oder in Zukunft bewilligt werden, sind auch auf die Juden zu erstrecken". Der Sultan Abdul Medschid ging bereitwillig auf diesen Vorschlag ein. In dem von ihm 1856 nach Beendigung des Krimkrieges erlassenen Firman „Hatt-i-Humajun", durch den er sein 1839 ergangenes Manifest über die Unantastbarkeit der Andersgläubigen (oben, § 33) feierlich bestätigte, beauftragte er denn auch die Regierung, Maßnahmen zur Verwirklichung aller „den christlichen und den übrigen nichtmuselmanischen Gemeinden" zuerkannten Rechte zu ergreifen. Dem in Konstantinopel amtierenden Oberrabbiner der türkischen Juden wurde bei der Pforte die gleiche repräsentative Stellung eingeräumt wie dem griechischen Patriarchen; die jüdischen Gemeinden erhielten, zugleich mit den griechischen und armenischen, das Recht, ihre Vertrauensmänner in die Munizipalräte sowie in die Verwaltungsräte verschiedener Wilajets zu entsenden. All diese Rechte blieben auch unter dem Sultan Abdul Asis (1861—1876) ungeschmälert in Kraft, und eine neuerliche Bestätigung fand das Prinzip der Gleichberechtigung in der ephemeren, 1876 von Abdul Hamid verliehenen Verfassung. Die Gleichheit vor dem Gesetz in dem weder bürgerliche noch politische Freiheit kennenden Türkenreiche war freilich von der bürgerlichen Gleichheit in europäischem Sinne sehr weit entfernt.

Den christlichen Untertanen der Türkei, insbesondere den Griechen, war die Gleichberechtigung der Juden, ihrer Rivalen in Handel und Industrie, ein schweres Ärgernis. So scheuten sie sich denn nicht, im wirtschaftlichen Kampfe zu einer vergifteten Waffe zu greifen: zu der infamen Ritualmordlüge, die im Jahre 1840 die Damaskus-Affäre heraufbeschworen hatte. Mit deren Liquidierung war aber das in Damaskus aufgetauchte blutige Gespenst trotz der eindringlichen Firmane der Türkenherrscher aus den Städten des Morgenlandes nicht verscheucht. Es verging kaum ein Jahr, ohne daß Smyrna, Konstan-

tinopel oder irgendeine andere Stadt mit zahlreicher griechischer Bevölkerung durch die „rituelle" Verleumdung in Aufregung versetzt worden wäre. Die durch das Verschwinden eines christlichen Kindes oder durch irgendeinen rätselhaften Todesfall veranlaßte Aufregung hatte für die Juden in der Regel keine schlimmen Folgen, da der aufsehenerregende Fall zumeist bald seine Aufklärung fand. Doch nahmen die Dinge nicht immer einen so harmlosen Verlauf. In Smyrna, wo die Blutlegende besonders tiefe Wurzeln gefaßt hatte, taten sich im Jahre 1872 einige Griechen zusammen, um eine Ritualmordaffäre zu inszenieren: als sie eines Tages auf die an die Meeresküste gespülte Leiche eines griechischen Jünglings stießen, verstümmelten sie den Kopf des Ertrunkenen mit einer Stichwaffe und machten sodann seinen Eltern weis, daß ihr Sohn dem jüdischen Blutritus zum Opfer gefallen sei. Daraufhin stürzten die ortsansässigen Griechen, mit Dolchen bewaffnet, in das Judenviertel, um dort ein Gemetzel zu veranstalten; von der Polizei zurückgedrängt, steckten sie in ihrer Wut viele jüdische Häuser in Brand. Die judenfeindliche Bewegung griff auch auf die griechischen Inseln (Chios u. a.) über. Die Einmischung der europäischen Konsuln gebot jedoch den Exzessen Einhalt und hatte die Überführung der verbrecherischen Hetzer zur Folge, die vom türkischen Gericht zu Zwangsarbeit verurteilt wurden. Auf das Drängen der Konstantinopeler Vertretung der „Alliance Israelite" wandte sich der griechische Patriarch Joachim II. an die orthodoxen Christen mit einem Hirtenbrief, in dem er sie ermahnte, mit den Juden in Frieden und Eintracht zu leben und sie wegen böswillig ausgestreuter Gerüchte nicht zu belästigen. Dieser Aufruf erging im März 1874; schon im Juni desselben Jahres sollte aber die Blutlüge in der Reichshauptstadt selbst eine schwere Gefahr für die Juden heraufbeschwören. An der Küste des Bosporus, in der Nähe von Häusern, die Juden gehörten, wurde nämlich die Leiche eines achtjährigen griechischen Knaben entdeckt. Die judenfeindliche griechische Zeitung „Typos" ergriff nun die Gelegenheit, um gegen die jüdische Bevölkerung infame Erfindungen auszustreuen. Ungeachtet dessen, daß die gerichtsärztliche Untersuchung die Verleumdung widerlegte, rotteten sich in Pera, Galata und anderen Stadtvierteln Banden von Griechen zusammen, die die Juden mit Plünderung und Mißhandlung bedrohten. Die Polizei blieb aber nicht untätig und drohte in einer besonderen Bekanntmachung für die Belästigung der

Juden schwere Geldbußen an, so daß die Krawalle rasch ein Ende nahmen. Der Urheber der Umtriebe, der Herausgeber des griechischen Hetzblattes, wurde zur gerichtlichen Verantwortung gezogen und zu einer Gefängnisstrafe verurteilt. Um dies alles durchzusetzen, mußten sich freilich der Oberrabbiner und die Vertreter der Pariser „Alliance" zuvor mit energischen Vorstellungen an den Großwesir wenden. Im selben Jahre wurden ähnliche falsche Anklagen auch im Bezirke von Smyrna laut, doch sollten auch dort die Wühler entlarvt und nach Gebühr bestraft werden.

Gleichsam als Entschädigung für die in der Türkei fehlende politische Freiheit war den dortigen Juden wie den Nichtmuselmanen überhaupt die Freiheit der Gemeindeselbstverwaltung zuerkannt. Die weitgehende Autonomie, der sich die türkischen Juden in ihrem inneren Leben von jeher erfreuten, nahm in dieser Epoche die Form einer regelrechten Verfassung an. Nach dem 1864 bestätigten Statut galt der Konstantinopeler Großrabbiner („Chacham Baschi") als Patriarch der gesamten jüdischen Bevölkerung des Türkischen Reiches und als deren offizieller Vertreter bei der Regierung. In der ihm obliegenden Verwaltung der innerjüdischen Angelegenheiten wurde er von zwei Räten unterstützt: einem weltlichen („Medschlisch dschesmani") und einem rabbinischen oder geistlichen („Medschlisch ruchani"), von denen der eine in steuerlichen und sonstigen administrativen Fragen, der andere in Sachen des religiösen Lebens mitzubestimmen hatte. Die Wahl des „Chacham Baschi" und der Mitglieder der beiden Räte nahm eine Volksversammlung („Medschlisch umumi") vor, die sich aus Notabeln der Reichshauptstadt und der Provinzgemeinden zusammensetzte. Ähnlich waren auch die größeren Einzelgemeinden aufgebaut (in der Provinz die von Saloniki, Smyrna und Adrianopel). Bei höherem kulturellen Niveau hätte eine so weit verzweigte autonome Organisation in der Türkei ein mächtiges nationales Zentrum der Judenheit erstehen lassen können; der kulturelle Tiefstand der türkischen Juden brachte es aber mit sich, daß die Autonomie, statt ein Werkzeug des Fortschritts, das eines völlig leblosen, stagnierenden Konservativismus wurde. Alle Versuche des „weltlichen Rates", die Schule und andere Gemeindeinstitutionen bis zu einem gewissen Grade zu säkularisieren, stießen auf den heftigsten Widerstand der fest zusammenhaltenden klerikalen Partei und der ihr gefügigen Volksmasse. Als der aufgeklärte

Wohltäter Abraham Camondo in Konstantinopel eine Schule gegründet hatte, deren Lehrprogramm neben jüdischem Religionsunterricht die französische und türkische Sprache sowie die hebräische Grammatik umfaßte, zwangen die fanatischen Rabbiner durch Androhung des „Cherem" die Eltern der die neue Lehranstalt besuchenden Schüler, diese dem Einfluß der „Gottlosen" wieder zu entziehen. Nicht genug damit, erschien der stockfromme Rabbiner Akrisch auch noch persönlich im Hause des Camondo und schleuderte diesem die unheimliche Bannfluchformel ins Gesicht (1852). Zwar wurde Akrisch daraufhin auf Befehl des „Chacham Baschi" eingesperrt, doch ließ ihn der Sultan auf das Drängen der den Häftling als Märtyrer verherrlichenden Menge wieder frei. Zu ähnlichen Zusammenstößen kam es auch in anderen Gemeinden, insbesondere nachdem die Pariser „Alliance" darangegangen war, in der Türkei Allgemeinbildung vermittelnde Schulen für jüdische Kinder zu gründen. Die Orthodoxen bekämpften diese Schulen nicht nur wegen der in ihnen eingeführten französischen Unterrichtssprache, sondern vor allem aus dem Grunde, weil ihre Schülerschaft in den „verruchten" weltlichen Wissenschaften unterwiesen wurde. Noch standen die türkischen Juden unter der Gewalt des Obskurantismus, dem außer den Aschkenasim auch die Sephardim verfallen waren. Diese hatten von der hohen Kultur ihrer spanischen Vorfahren nichts als die spaniolische Mundart, das Ladino, als Umgangssprache bewahrt.

Die Europa aufwühlenden politischen Bewegungen wirkten auch auf die asiatische Türkei zurück, doch lösten sich hier die Fesseln des jahrhundertlangen Schlafes äußerst langsam. Den bettelarmen, gedemütigten Juden *Palästinas* galt die Eröffnung einer Lehranstalt, die ihren Zöglingen nützliche Kenntnisse oder Fertigkeit in irgendeinem Handwerk beibringen wollte, als eine Entweihung des Heiligen Landes. Die in der gottesfürchtigen Tetrarchie: Jerusalem, Safed, Tiberias, Hebron[1]) auf Kosten der „Chalukka" (Band VII, § 60) lebenden und für das Wohl der Judenheit betenden Wallfahrer ließen ihre Kinder in den veralteten Chedarim und Jeschiboth erziehen und erhoben jedesmal, wenn die aufgeklärten Menschenfreunde aus dem Abendlande für die jüdische Jugend Schulen von modernem Typus

[1]) In Jerusalem lebten im Jahre 1875 ca. 13 000 Juden (7000 Aschkenasim und 6000 Sephardim) und ungefähr ebenso groß war die Gesamtzahl der jüdischen Einwohner der übrigen palästinensischen Städte.

gründeten, ein Zetergeschrei über den dem wahren Glauben drohenden Untergang. Selbst der volkstümliche Wohltäter Moses Montefiore, der häufig nach Palästina kam und sich mit dem Plane trug, das dortige Schulwesen neu zu gestalten, vermochte sich gegen die streitbare Orthodoxie nicht zu behaupten. Im Jahre 1856 traf der Schriftführer der Wiener Gemeinde, der bekannte Dichter Ludwig August Frankl in Jerusalem ein und eröffnete hier ein Erziehungsheim für Waisenkinder, das nach seinem Stifter, dem Freiherrn Lämel aus Wien, benannt wurde; um die gleiche Zeit gründete der schon erwähnte Albert Cohn in Jerusalem mit von der Pariser Familie Rothschild zur Verfügung gestelltem Gelde eine Gewerbeschule; eine weitere Allgemeinbildung vermittelnde Lehranstalt wurde von den deutschen Juden gegründet. Indessen lastete auf allen diesen Schulen der Bannfluch, der „Cherem", und so bestand ihre zahlenmäßig geringe Schülerschaft lediglich aus Kindern von Sephardim, deren Fanatismus nicht so weit ging wie der der Aschkenasim. Es wird berichtet, daß die Jerusalemer Glaubenseiferer vor dem Hause des Kurators der deutschen Schule Nacht für Nacht eine Totenbahre aufstellten, bis dieser schließlich gelobte, in die von ihm geleitete Schule keine Aschkenasimkinder mehr aufzunehmen. Als der große Historiker Graetz während seiner Palästinareise (1872) in Jerusalem eine Synagoge besuchte, bestieg ein Fanatiker aus Ungarn die Kanzel und sprach, an den Gast gewandt, die Bannfluchformel. Unter solchen Umständen mußten die aus Europa dringenden Aufrufe zum Wiederaufbau des Heiligen Landes durch landwirtschaftliche Kolonisation (oben, § 38) in Palästina wirkungslos verhallen. So wurde die von dem Vertreter der „Alliance", Charles Netter, in der Nähe von Jaffa zur Ausbildung von Pionieren der Kolonisation 1870 gegründete Landwirtschaftsschule „Mikwe Israel" von den im Lande wohnenden Juden geflissentlich gemieden, so daß sich die Schulleitung genötigt sah, in Galizien Schüler zu werben. In dieser dumpfen Luft konnte auch die neue Literatur der „Haskala" nicht gedeihen. Der einzige Jerusalemer Schriftsteller, der den Mut aufbrachte, ein in das rabbinische und chassidische Schema nicht hineinpassendes Buch zu veröffentlichen, war *Jakob Saphir*, dessen zweibändiges Werk „Ewen Sapir" (1866—1874) eine Schilderung der vom Verfasser in den Jahren 1858—1864 auf der Reise durch Ägypten, Arabien und Indien gewonnenen Eindrücke darstellt. Unbeschadet der naiven Schreibweise und der unzulänglichen Kenntnisse

des Verfassers auf dem Gebiete der Geschichte und Geographie war das Werk für den damaligen Leser, der von den Lebensverhältnissen der in die fernen Zonen verschlagenen Splitter der Judenheit keine Ahnung hatte, überaus unterhaltend[1]).

Die Wirksamkeit der um das Los der notleidenden jüdischen Gemeinden in der asiatischen und afrikanischen Diaspora besorgten „Alliance Israélite" hatte zur Folge, daß es in diesen dunklen Ländern nach und nach zu tagen begann. Im Jahre 1861 kehrte der Pariser Orientalist *Joseph Halévy* aus *Marokko*, wohin er von der „Alliance" zur Untersuchung der Lage der dortigen Juden entsandt worden war, mit erschütternden Nachrichten zurück. Er hatte dort Stammesgenossen gesehen, die, vom Sultan und seinen Vasallen geknechtet, sich aus ihren Ghetti („mellah") barfuß und mit einem den Kopf bedeckenden Stoffetzen zur Fronarbeit begaben, da es den „Ungläubigen" verboten war, die von Muselmanen bewohnten Straßen in Schuhen und mit gewöhnlicher Kopfbedeckung zu betreten. Aber auch abgesehen davon, daß in diesen Hochburgen des muselmanischen Fanatismus für die Juden alle aus alter Zeit stammenden entehrenden Vorschriften (Band VIII, § 60) in Kraft geblieben waren, hatte die dortige Judenheit immer wieder ungeheuerliche Gewalttaten seitens der Paschas, willkürliche Requisitionen und Massenausweisungen zu erdulden. Zur Zeit einer solchen Not traf in Marokko Sir Moses Montefiore ein (1864), der die Aufmerksamkeit des englischen Residenten auf das unsagbare Elend der jüdischen Landesbewohner lenkte.

---

[1]) Einige Jahre früher war ein ähnliches Reisebuch erschienen, dessen Verfasser, der in der Moldau wohnhafte Josef Israel, sich als Nachfolger des mittelalterlichen Reisenden Benjamin von Tudela (Band IV, § 47) fühlte und sich daher den Namen *Benjamin II.* zulegte. Auf der Suche nach den verschollenen zehn Stämmen Israels wanderte er acht Jahre lang in der asiatischen Türkei, in Persien und Indien umher und berichtete sodann über alles von ihm Erlebte in einem in verschiedenen Sprachen veröffentlichten Buche („Cinq années en Orient", Paris 1856; „Acht Jahre in Asien und Afrika", Hannover 1858; „Massaë Israel", Lyck 1859). In den Jahren 1859—1861 bereiste Benjamin II. die Vereinigten Staaten von Nordamerika, worauf er auf Grund seiner persönlichen Erlebnisse einen eingehenden Bericht über das Leben in den dortigen jüdischen Kongregationen, die erste zusammenfassende Beschreibung des amerikanischen Zentrums der Judenheit, veröffentlichte („Drei Jahre in Amerika", Hannover 1862). Der von echtem Forschergeiste erfüllte Autodidakt beabsichtigte auch noch, eine neue Expedition in die „dunklen" Gebiete Asiens und Afrikas zu unternehmen, und ging nach London, um jüdische Mäzene für sein Vorhaben zu interessieren, starb aber dort, durch die langjährigen Entbehrungen entkräftet, noch vor Verwirklichung seines Planes (1864).

Daraufhin richtete das ganze diplomatische Korps in Marokko an den Sultan die Erklärung, daß „falls Seine Majestät auf die Erhaltung freundschaftlicher Beziehungen mit den christlichen Nationen Wert lege", die Willkür gegenüber den Juden aufhören müsse. Der Sultan verschaffte zwar den geschädigten Juden in einem Falle Genugtuung, doch ließ er im übrigen das Regime der Vergewaltigung fortbestehen. Das Leben der Juden in den im Landesinneren gelegenen Städten (Tetuan, Mekines u. a.) war eine einzige Qual, und nur in den Hafenplätzen, wie etwa in Tanger, dem Sitz fremdländischer Konsuln, konnten die Bedrängten im Falle der Not auf rasche Abhilfe hoffen. Dank der Wachsamkeit der Pariser „Alliance" und in der Folgezeit auch der Londoner „Anglo-Jewish Association" unterließen es die europäischen Diplomaten nicht, gegen die schwersten Missetaten der marokkanischen Obrigkeit Verwahrung einzulegen, so daß die unglücklichen Opfer des Despotismus sich wenigstens damit trösten konnten, daß ihre Brüder in Europa sie bei ausbrechenden Katastrophen nicht im Stiche lassen würden.

In einem anderen Reiche des muselmanischen Fanatismus, in *Persien*, hatten die dort schwer bedrängten Juden bereits gelernt, sich aus eigenem Antrieb bei ihren Stammesbrüdern im Abendlande über ihre grausamen Bedränger zu beschweren. Im Jahre 1865 wurde in einer Generalversammlung der Mitglieder der „Alliance" zu Paris ein mit folgenden Worten beginnendes Schreiben aus Teheran verlesen: „Erlaubt uns, euch unser Leid zu klagen! Ihr werdet es doch nicht zulassen wollen, daß eure Brüder, Opfer unausgesetzter Verfolgungen, unter schauerlichen Qualen zugrunde gehen. Unsere Feinde, die uns wehrlos glauben und uns nach Belieben mißhandeln, sehen ihre Lust an uns. Kaum ein Tag ohne neue Drangsal. Unser Leben, unser Besitz, alles, was uns teuer ist, ist unseren Feinden und Beleidigern ausgeliefert". Des weiteren folgte eine Schilderung der obrigkeitlichen Willkür und der Zügellosigkeit des Pöbels. Unter anderem wurde in dem Schreiben mitgeteilt, daß ein Moslim sich wegen Ermordung eines Juden nur dann vor Gericht zu verantworten habe, wenn ein anderer Moslim Zeuge der Tat gewesen sei, und daß der Mörder auch in diesem Falle nur eine Geldbuße zu gewärtigen habe. Auf das Betreiben der „Alliance" wurden die persischen Greuel zum Gegenstand von Anfragen im englischen Parlament gemacht. Die in Teheran beglaubigten Diplomaten leiteten daraufhin Schritte bei der dortigen

Regierung ein und erhielten vom Schah das Versprechen, den Mißständen zu steuern. In vereinzelten Fällen wurden die gegebenen Zusicherungen auch in der Tat eingehalten, doch blieb die Lage der Juden hier wie in Marokko im allgemeinen unverändert. Die einzige Neuerung bestand darin, daß auch die Gehetzten in Persien sich nicht mehr so verlassen fühlten und für sich das Recht in Anspruch nahmen, durch ihre Klagen Europa zum Eingreifen zu bewegen.

§ 55. Die Immigration nach Nordamerika

Das Gegenstück zu den der Stagnation verfallenen uralten Wohnstätten der orientalischen Judenheit bildete die bewegliche, in stetem Wachsen begriffene Diaspora im fernen Westen: in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Die Schicht der jüdischen Immigranten aus Deutschland, die sich dort bereits in der vorhergehenden Epoche gebildet hatte (oben, § 32), wurde im Zeitraum 1848—1880 zu einer kompakten und in kultureller Hinsicht einheitlichen Masse. Die nach der Revolution von 1848 in den deutschen Einzelstaaten sowie in Österreich und in Ungarn eingetretenen reaktionären Rückschläge hatten nämlich viele dort wohnhafte Juden, die den Glauben an die Durchführung der Emanzipation in ihrem Heimatlande verloren hatten, nach Amerika getrieben; hinzu kam, daß den unternehmungslustigen Juden Mitteleuropas jenseits des Ozeans das damals erschlossene Goldland Kalifornien winkte, wo Hunderttausende von Angehörigen der verschiedensten Nationen rasch zu Reichtum gelangten. Nachdem gegen Ende der sechziger Jahre die Gleichberechtigung zu einem festen Bestandteil der Verfassung Deutschlands und Österreichs geworden war, nahm zwar die Emigration der Juden aus diesen Ländern merklich ab, doch schwoll zugleich umso stärker die Auswanderungsbewegung aus Rußland an. Nach der 1845 erfolgten Einführung der harten Militärdienstpflicht in Russisch-Polen wanderten alljährlich viele junge Leute von dort aus, denen es widerstrebte, fünfundzwanzig Jahre ihres Lebens der ihnen wesensfremden russischen Armee zu opfern. Nach der polnischen Erhebung von 1863 verließen auch die dortigen, politischen Verfolgungen ausgesetzten sowie von der damaligen wirtschaftlichen Krise betroffenen Juden ihre Heimat. Gegen Ende der sechziger Jahre ergoß sich plötzlich ein breiter Strom jüdischer Auswanderer aus dem von wiederholten Mißernten heimgesuchten Li-

tauen nach Amerika; die in dem besonders unheilvollen Jahre 1869 über den Ozean ziehenden litauischen Juden zählten nach Tausenden. Es war die „Alliance Israélite", die ihnen für die Überfahrt die Mittel zur Verfügung stellte, und um die Organisation dieser Auswanderungsbewegung hat sich namentlich der Rabbiner von Memel I. Rülf verdient gemacht. Weitere Scharen jüdischer Emigranten wurden durch das chronische Elend in Galizien und durch die Judenhetzen in Rumänien nach Amerika getrieben. So entstand über dem Grundstock der jüdischen Emigranten aus Deutschland eine breite Schicht von Ankömmlingen aus Osteuropa. Um 1880 zählte die amerikanische Judenheit bereits etwa eine Viertelmillion Seelen, von denen nahezu 60 000 in New York ihren Wohnsitz hatten, während sich der Rest auf Philadelphia, Baltimore, Chicago, Cincinnati, San Francisco und andere größere Städte verteilte.

Um die Mitte der hier dargestellten Epoche machte die Nordamerikanische Union eine eigenartige Revolution durch: den Bürgerkrieg von 1861—1865. In denselben Jahren, in denen in Europa noch der Kampf um die Verwirklichung der Emanzipation in der Praxis, wenn nicht gar um das Prinzip des gleichen Rechts selbst tobte, hatten in Amerika die dort Vollbürgerrecht genießenden Juden zusammen mit der übrigen Bevölkerung über die Frage der Negeremanzipation zu entscheiden. Als für die transatlantische Republik die Zeit gekommen war, das ihr noch anhaftende Schandmal der Negersklaverei auszumerzen, und das Land sich in zwei feindliche Lager spaltete, waren die Juden in beiden Lagern, in dem der abolitionistischen Republikaner der Nordstaaten und in dem der „demokratischen" Plantagenbesitzer des Südens, vertreten. Die Nachkommen der ersten jüdischen Siedler in Amerika, die zumeist Sephardim gewesen waren und sich vor Jahrhunderten im Lande niedergelassen hatten, waren in den Traditionen der Plantagen- und Sklavenbesitzer erzogen, weshalb sie sich auch, nicht anders wie ihre christlichen Berufsgenossen in den Südstaaten, für diese Traditionen eifrig einsetzten. Die in jüngerer und jüngster Zeit aus Deutschland eingewanderten Juden ergriffen hingegen größtenteils die Partei der Gegner der Sklaverei. Während des zwischen den Nord- und Südstaaten ausgebrochenen Sezessionskrieges kämpften nun auf beiden Seiten mehrere tausend jüdische Berufssoldaten und Freiwillige. Zu derselben Zeit, als die Juden im Norden bei den Präsidentenwahlen ihr Möglichstes taten, um Abraham Lincoln,

dem Bezwinger der Sklaverei, zum Siege zu verhelfen, stand dem Präsidenten der Konföderation des Südens, Jefferson Davis, als Sekretär des Staatsdepartements der hochbegabte jüdische Advokat und Senator *Juda Benjamin* zur Seite. Seine Gesinnung trug ihm und seinen Parteigenossen seitens der Gegner der Menschenversklavung den Schmähnamen: „Israeliten mit ägyptischen Prinzipien" ein. Indessen war die Zahl solcher jüdischer „Ägypter" verhältnismäßig gering, und zwar schon deswegen, weil in den Südstaaten viel weniger Juden ansässig waren als in den Nordstaaten: es waren dies „morituri", die letzten Überreste der autochthonen Sephardim, die immer mehr vor den rührigen Aschkenasim zurücktraten.

Das deutsch-jüdische Element spielte in den amerikanischen Gemeinden in dieser Epoche eine führende Rolle. Die Ankömmlinge aus Deutschland hatten in kurzer Zeit im Wirtschaftsleben des Landes feste Positionen errungen und waren zumeist aus den Tiefen des „Pedlartums" und der sonstigen Arten des Kleinhandels, auf den die Neulinge zuerst angewiesen waren, zu der hohen Stellung von Großkaufleuten und Industriekapitänen emporgestiegen. Den aus dem Heimatlande der religiösen Reformen mitgebrachten fortschrittlichen Prinzipien treu, gingen sie nun daran, dementsprechend ihr Gemeindeleben aufzubauen. Amerika hatte damals noch keine Orthodoxie aufzuweisen, die mächtig genug gewesen wäre, sich der Reform entgegenzustellen, wie es auch in den einzelnen Städten keine zentralisierten Gemeinden gab. Statt dessen bürgerte sich dort das System der „Kongregationen" oder Synagogenvereine ein, von denen jede eine selbständige Gemeinschaft bildete. So gab es zu Beginn der sechziger Jahre allein in New York dreiundzwanzig Kongregationen, von denen lediglich eine („Scherith Israel") sephardisch war, während sich die übrigen aus Aschkenasim teils deutschen, teils polnischen Ursprungs zusammensetzten. Zu Kongregationen schlossen sich in der Regel Gesinnungsgenossen zusammen, um mit vereinten Kräften den religiösen Reformen zur Geltung zu verhelfen, die man bereits in den vierziger Jahren unter der Einwirkung der sich in Deutschland ausbreitenden Reformbewegung einzuführen begonnen hatte (oben, § 32). Die aus Europa eingewanderten reformfreundlichen Rabbiner hatten in den Vereinigten Staaten völlig freie Hand. So nahm Max Lilienthal, der von 1855 ab den Rabbinerposten in Cincinnati bekleidete, keinen Anstand, den am Fasttage des 9. Ab veranstalteten Trauergottesdienst abzuschaffen,

und zwar mit der Begründung, daß die Zerstörung Jerusalems eher Anlaß zur Freude als zur Trauer geben sollte, da ja die Zerstreuung der Juden über die ganze Welt die Voraussetzung für die Verbreitung des reinen Monotheismus unter allen Völkern der Erde sei. Der aus Deutschland nach Ungarn und von dort nach Amerika geflüchtete radikale Rabbiner David Einhorn (oben, §§ 37 und 42) wurde zum geistlichen Hirten der Kongregation „Har Sinai" zu Baltimore, in der er die folgende Lehre predigte: in den göttlichen Geboten müsse man Seele und Körper, Idee und Form auseinanderhalten; sobald die Form brüchig geworden sei und den neuen Lebensverhältnissen nicht mehr entspreche, sei sie abzustreifen und die körperlos gewordene Idee in eine neue Form zu kleiden. Auch manchen anderen Urhebern und Mitgliedern der in den vierziger Jahren in Deutschland abgehaltenen reformistischen Rabbinerversammlungen (Samuel Hirsch, Samuel Adler u. a.) sollte sich in den Gemeinden von New York, Philadelphia und anderen amerikanischen Städten ein weites Betätigungsfeld erschließen.

Der tatkräftigste Führer der reformierten Judenheit in der Neuen Welt war ein Einwanderer aus Böhmen, *Isaak Meïr Wise* (1819 bis 1900), der in den Vereinigten Staaten fast ein halbes Jahrhundert lang als Rabbiner (in Cincinnati) und temperamentvoller Schriftsteller wirkte. Dem in Amerika erblühenden jüngsten Zweig der Diaspora wies er als seine besondere Sendung die Aufgabe zu, das Judentum zu verjüngen, es aus seiner talmudisch-rabbinischen Umhüllung herauszulösen und zur Urlehre der Propheten zurückzuführen. Er gab ein Gebetbuch „nach amerikanischem Ritus" („Minhag Amerika") heraus, das seit 1855 in den Reformsynagogen zur Einführung gelangte. Die ihn bewegenden Ideen verfocht Wise in einer Reihe von Zeitschriften („The Israelite", „Deborah", „The American Israelite") sowie in theologischen Traktaten („The Essence of Judaism", 1861; „Judaism, its doctrines and duties", 1872; „Judaism and Christianity"). Um der in den verschiedenen Kongregationen herrschenden Eigenbrödelei zu steuern, gründete Wise 1873 die „Union of American Hebrew Congregations" mit dem Hauptsitz in Cincinnati, woselbst er zwei Jahre später (1875) auch noch eine Hochschule zur Ausbildung von Rabbinern und Gelehrten ins Leben rief („Hebrew Union College"), die zur Hochburg der amerikanischen Reformer werden sollte. Der mit dem Reformismus verbundenen Ideologie der Assi-

milation wäre aller Wahrscheinlichkeit nach auf amerikanischem Boden eine noch stärkere Entfaltung als in Westeuropa beschieden gewesen, wenn nicht in Amerika seit den achtziger Jahren die Bildung einer sich über der Schicht der deutschen Juden lagernden anderen Schicht begonnen hätte, die die erste an Größe weit übertraf und über einen Riesenvorrat an nationaler Energie verfügte: die der jüdischen Einwanderer aus Rußland.

Ende des neunten Bandes

ANHANG

BIBLIOGRAPHIE

Quellen- und Literaturnachweise

Im folgenden gebrauchte Abkürzungen: *Allg. Zeitung* = Allgemeine Zeitung des Judentums, herausg. von Ludwig Philippson (Wochenblatt, Berlin 1837 bis 1880); *Auerbach,* Preußen = Leopold Auerbach, Das Judentum und seine Bekenner in Preußen (Berlin 1890); *Graetz XI* = Graetz, Geschichte der Juden vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (Leipzig 1870, 2. Aufl. 1900); *Jew. Enc.* = Jewish Encyclopedia I–XII (New York 1901 bis 1906); *Jewr. Sstarina* = Jewrejskaja Sstarina, Vierteljahresschrift der Jüdischen Historisch-Ethnographischen Gesellschaft (Petersburg 1909–1927); *Jost I, II, III* = M. Jost, Neuere Geschichte der Israeliten, I–III, 1815–1845 (Berlin 1845 bis 1847); *Leven,* Alliance = N. Leven, Cinquante ans d'histoire: l'Alliance Israélite Universelle, I, 1860–1910 (Paris 1911); *Lewanda,* Sammlung der Gesetze = Sammlung der die Juden betreffenden Gesetze bis 1873 (russ. Petersburg 1874); *MS.* = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Breslau); *M. Philippson I* = Martin Philippson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, I (2. Aufl. 1922); *REJ.* = Revue des études juives (Paris); *Riesser* = *Gabriel* Riesser, Gesammelte Schriften, I–IV, 1867–1871; *Rönne-Simon,* Preußen = Rönne und Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den Preußischen Staaten (Breslau 1843); *ZGJD.* = Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland, herausg. von L. Geiger, 1887–1892 (Berlin).

§ 1. (Der Wiener Kongreß)

Klüber, Akten des Wiener Kongresses, I–VII, passim (Erlangen 1815–1819); *Rönne-Simon,* Preußen, S. 19–20, 41; *„Sulamith"* IV/1, 366–376; IV/2, 44–48 (1815–1816); *L. Börne,* Für die Juden (Ges. Schriften I, 376 f. Reclam-Ausgabe); *Jost,* I, 26 f.; *Graetz* XI, Note 7; *Baron,* Die Judenfrage auf dem Wiener Kongreß (Wien 1920); *Gelber,* Aktenstücke zur Judenfrage am Wiener Kongreß (Wien 1920); *Kracauer,* Geschichte der Frankfurter Juden II, 433–458 (Frankfurt a. M. 1928); *Haarbleicher,* Zwei Epochen aus der Geschichte der deutsch-israelitischen Gemeinde in Hamburg (Hamburg 1867).

§ 2. (Die antijüdische Literatur und die Exzesse von 1819)

Außer den im Texte erwähnten Quellen: *Jost,* I, 47–67; *„Sulamith"* IV/2, 48; VI/1, 33; *L. Geiger,* Geschichte der Juden in Berlin II, 191 f.; *Graetz* XI, Kap. 7. — Über die Exzesse von 1819: *Jost* I, 104–107; *Graetz* XI, 356 f. (1870); *Haarbleicher,* op. cit. 141 f.; *Kracauer,* op. cit. 491–495. Vgl. unten, §§ 7–8.

§ 3. (Der Frankfurter Streit)

Aktenmäßige Darstellung des Bürgerrechts der Israeliten zu Frankfurt a. M. 1816 (anonym, jedoch, wie nunmehr feststeht, unter Mitwirkung Börnes entstanden; vgl. *Börne*, Ges. Schriften, Reclam-Ausgabe I, 376—382 und *Schnapper-Arndt*, Die Jugendarbeiten L. Börnes über jüdische Fragen, ZGJD. V); *Jost* I, 68—98; *Kracauer*, op. cit. II, 460—514; *Haarbleicher*, op. cit. 142 f.; *Riesser* I, 152—158; *Carlebach*, Geschichte der Juden in Lübeck (1898).

§ 4. (Die Reaktion in Preußen, 1816—1830)

I. Heinemann, Sammlung der die Verfassung der Juden in Preußen betreffenden Gesetze etc. (Glogau 1831); *Rönne-Simon*, Preußen, passim; *Riesser* III, 32 ff., 138—142; *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Königsberg, 128 f. (1867); *Jost* I, 271 f.; *L. Geiger*, Geschichte der Juden in Berlin II, 236 f.; *I. Freund*, Emanzipation der Juden in Preußen I, 231—246; II, 463—497 (Berlin 1912); *Auerbach*, Preußen, 201, 248, 251 (Berlin 1890); *Samter*, Judentaufen im XIX. Jahrhundert, 18 f. (Berlin 1906); *Menes*, Die Schmad-Bewegung in Preußen laut Archiv-Materialien („Historische Schriften fun Jiddischen Wissenschaftlichen Institut", I, 1929). Über die Statistik für das Jahr 1847 s. „Vollständige Verhandlungen des Vereinigten Preußischen Landtages über die Emanzipationsfrage der Juden", S. XIV f. und 2 ff. (Berlin 1847); vgl. auch *Dieterici*, Mitteilungen des Statistischen Bureaus in Berlin (Berlin 1849) und *Lestschinski*, Schriften für Ökonomik und Statistik I, 6 f. (Berlin 1928, jiddisch).

§ 5. (Der Kampf um die Gleichberechtigung; Riesser)

Riesser I (Biographie von M. Isler); II, 1—194; III, 417—506; *Jost* I, 289 bis 301; III, 53—63; *Allg. Zeitung*, 1837—1843; *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Königsberg, 137—158; *Perles*, Geschichte der Juden in Posen, 119—120 (Breslau 1864); *Rönne-Simon*, Preußen (das Posen betreffende Gesetz von 1833); *S. Bernfeld*, Gabriel Riesser (Biographie in hebräischer Sprache, Warschau 1900); *F. Friedländer*, Das Leben Gabriel Riessers (Berlin 1926: eine Apologie der Assimilation).

§ 6. (Die Entschließungen der Landtage und das Gesetz von 1847)

Debatten des Rheinischen Landtages über die Emanzipation der Juden (Berlin 1843); *Jolowicz*, o. c. 158 f. (die Petition der Juden an den Preußischen Landtag); *Vollständige Verhandlungen des ersten Vereinigten Preußischen Landtages über die Emanzipationsfrage der Juden* (Berlin 1847; ausführliche Wiedergabe der Debatten); *W. Freund*, Zur Judenfrage in Deutschland, Jahrgang 1843—1844 (Breslau); *Allg. Zeitung*, 1843—1847; *Riesser* III, 507—563; *Jost* I, 301—310; *Auerbach*, Preußen, 206 f., 252, 301 f.; *I. Freund*, Emanzipation etc. I, 250; II, 501 f.

§ 7—8. (Bayern und Baden)

Riesser II, 201—407, 455—548; *Jost* I, 110—146, 183—215; *Eckstein*, Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern, 31—89 (1905); *A. Lewin*, Geschichte der Badischen Juden, 162—275 (Karlsruhe 1909); *B. Rosenthal*, Heimatsgeschichte der Badischen Juden, 249—284 (1927).

§ 9. (Liberale und konservative Staaten)

„Tabellarische Übersicht der staatsrechtlichen Verhältnisse der Israeliten in Deutschland" in *W. Freund's* „Zur Judenfrage in Deutschland", Jahrg. 1844,

S. 299 f., 380 f.; *Riesser* II, 408–454 (über Kurhessen und Hannover); *Jost* I, 147–177, 215–263; *L. Horwitz*, Die Gesetze um die Gleichberechtigung der Juden in Kurhessen 1816–1833 (Kassel 1927); *A. Levy*, Geschichte der Juden in Sachsen, 76–99 (Berlin 1900); *S. P. Rabbinowitz*, Zacharia Frankel, Kap. 1–3 (Warschau 1898, hebräisch); *Donath*, Geschichte der Juden in Mecklenburg, 178 bis 220; *L. Geiger*, Goethe und die Juden (ZGJD. I, 333); *M. Philippson* I, 102 f., 249 f.

§ 10. (Wirtschaftliche Umschichtung)

Über die Statistik s. Bibliographie zu § 4; *Jost* I, 103, 124 u. passim (s. auch Bd. III, Index, s. v. Handwerk und Gewerbe); *F. Scherb*, Geschichte des Hauses Rothschild (Berlin 1892); *Morus*, Wie sie groß und reich wurden, 38–67 (Berlin 1927); *Sombart*, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Kap. 6 (1911); *Bruno Bauer*, Die Judenfrage (Berlin 1843).

§§ 11–13. (Die Reformation in Deutschland)

Protokolle der ersten Rabbinerversammlung in Braunschweig (1844); *Protokolle der zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt a. M.* (1845); *Jost* III, Kap. 3, 12, 13, 17, 19–27; *idem*, Geschichte des Judentums und seiner Sekten III, 331–338, 349–354, 367–386 (1859); *S. Holdheim*, Geschichte der jüdischen Reformgemeinde in Berlin (1857); *J. H. Ritter*, Geschichte der jüdischen Reformation II–IV (Berlin 1862–1902); *S. Stern*, Geschichte des Judentums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit, 230–299 (Breslau 1870); *Auerbach*, Preußen, 456–485; *S. Bernfeld*, Toldoth ha'Reformazion be'Israel, 71–217 (Krakau 1900); *D. Philippson*, The Reform movement in Judaism, 31–120, 147, 378 (New York 1907); *L. Geiger*, Geschichte der Juden in Berlin I, 266 f.; II, 210 f. (Berlin 1871); *idem*, Abraham Geiger's Leben und Lebenswerk (Berlin 1910); *I. Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (1924).

§ 14. (Die Wissenschaft des Judentums)

Jost III, 29–34 (über den „Kulturverein") u. passim; *„Bikkure ha'ittim"*, Jahrg. 1824, S. 245–254; *A. Strodtmann*, Heines Leben und Werke, Kap.: „Das junge Palästina" (Berlin 1874); *S. P. Rabbinowitz*, L. Zunz u'smano (Warschau 1897, hebräisch); *idem*, Zacharia Frankel (Warschau 1898); *Zirndorf*, Isaak Markus Jost und seine Freunde (Cincinnati 1887); *L. Geiger*, A. Geigers Leben und Lebenswerk, passim; *Graetz* XI, 475 f. (über Steinheim); *M. Kayserling*, Ludwig Philippson (1898); *M. Philippson* I, 192 f. (über L. Philippson).

§ 15. (Die Außenseiter)

Ludwig Börne, Gesam. Schriften, Reclam-Ausgabe I, 210 f., 346 f., 376–382; II, 271–302; III, 372–373, 548; *Gutzkow*, Börnes Leben (1840); *M. Holzmann*, L. Börne, sein Leben und sein Wirken (1888); *L. Schulmann*, Mi'mkor Israel: über Börne und Heine (Kiew 1893); *H. Heines* Werke, ed. Cotta, Bd. IX–XII; *Heines* Briefwechsel (1914 ff.); *H. Strodtmann*, op. cit., passim; *G. Karpeles*, Heine und das Judentum (Berlin 1890); *H. Bieber*, Confessio judaica: Äußerungen Heines über das Judentum (Berlin 1925); *Hermann Cohen*, Heine und das Judentum („Jüdische Schriften" II, 2–44; Berlin 1924); *Bruno Bauer*, Die Judenfrage (1843); Aus dem literarischen Nachlaß von *Karl Marx* I, 405 f. (Stuttgart 1902); *Auerbach*, Preußen, 209–213 (über Stahl).

§ 16. (Österreich. Die „Tolerierten" in Wien)

Přibram, Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien, I, S. 135 bis 164 der Einleitung; II, 276—530 (Wien 1918); *Gelber,* Aktenstücke zur Judenfrage am Wiener Kongreß, S. 4—10 (Wien 1920); *Wertheimer,* Die Juden in Österreich vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts etc. I, 269—405 (Leipzig 1842); *Jost* I, 324 f.; *G. Wolf,* Geschichte der Juden in Wien, 121—122, 130 bis 151 (Wien 1876); *idem,* Joseph Wertheimer, ein Lebens- und Zeitbild, passim (Wien 1868); *S. Mayer,* Die Wiener Juden: Kommerz, Kultur, Politik, 1700 bis 1900, S. 207—272 (Wien 1917).

§ 17. (Böhmen, Mähren und Galizien)

Wertheimer, op. cit., S. 290—310; *Přibram,* Urkunden etc. II, Index s. v. Böhmen, Mähren, Galizien; *J. Busch,* Kalender und Jahrbuch für Israeliten, Jahrg. 1841—1846, passim (Wien); *Stein,* Geschichte der Juden in Böhmen, 147, 152 (1904); *Stöger,* Darstellung der gesetzlichen Verfassung der galizischen Judenschaft, I—II (Lemberg 1833); *Jost* I, 326—339; *Balaban,* Dzieje żydow w Galicyi, 75 f., 109 f. (Lemberg 1916); *Kassner,* Die Juden in der Bukowina (Wien 1917); *Schulsohn,* Aus der Geschichte der Juden in der Bukowina („Jeschurun" 1928, Heft 7—8 und folgende, Berlin); *Gelber,* Aus zwei Jahrhunderten: Zur Geschichte der Juden in der Republik Krakau, 202 f., 261 f. (Wien 1924); *F. Friedmann,* Die galizischen Juden 1848—1868, Einleitung, 1—51 (Frankfurt 1929).

§ 18. (Ungarn und die italienischen Provinzen)

Leopold Löw, Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn: Der jüdische Kongreß, 82—185, 190 (Pest 1874); *I. Einhorn,* Die Revolution und die Juden in Ungarn, 36—77 (Leipzig 1851); *Bergel,* Geschichte der ungarischen Juden, 89 bis 98 (1879); *Jost* I, 342—363; *S. Mayer,* Ein jüdischer Kaufmann, Lebenserinnerungen, 84 f.: über die Abschaffung des Ghettos in Preßburg im Jahre 1842 (Leipzig 1911); *idem,* Die Wiener Juden, 180—203 (Wien 1917).

§ 19. (Die Reformation in Österreich)

L. A. Frankl, Zur Geschichte der Juden in Wien (Wien 1853); *„Bikkure ha'ittim"*, Jahrg. 1823, S. 188—213 (über die Wiener Gemeinde); *G. Wolf,* Geschichte der israelitischen Kultusgemeinde in Wien, 1820—1860 (Wien 1861); *idem,* Isaak Noah Mannheimer (Wien 1863); *Jost* I, 363—375; III, 64—77, 90, 92; *Rosenmann,* I. N. Mannheimer, sein Leben und Wirken, 34—75 (Wien 1922); *Přibram,* Urkunden II, S. 310—327, 616—617; *Leopold Löw,* op. cit. 140—170; *Bergel,* op. cit. 136—143; *A. H. Weiß,* Sichronotaj, 30 f. (Memoiren in hebräischer Sprache, Warschau 1896); *I. Einhorn,* l. c.; *S. Sofer,* Chut ha'meschulasch: Lebensbeschreibung des Moses Sofer und seiner Nachfolger in Preßburg (Munkacs 1894); *D. Philippson,* The reform movement in Judaism, Kap. 10 (New York 1907).

§ 20. (Die literarische Renaissance)

Ausgewählte Werke von *S. I. Rappoport* und *S. D. Luzzato,* neue Auflage in der Sammlung „Tebunah", herausg. von der Warschauer Zeitung „Ha'Zephirah", 1913; *R. Nachman Krochmal,* Kitbe: neue kritische Ausgabe seiner Werke, mit einer Einleitung und Anmerkungen von *S. Rawidowicz* (Berlin 1924); *Jost* III: Kulturgeschichte, passim; *Weiß,* Sichronotaj, 85 f., 152 f., 187 f.; *S. Bernfeld,* Toledoth Schir: Lebensbeschreibung S. I. Rappoports (Berlin 1899); *idem,* Dor chacham: über S. D. Luzzato und seine Zeitgenossen (Warschau 1896); *J. Klaus-*

ner, S. D. Luzzato (Zeitschrift „Ha'Schiloach", VII, 1900); *Abr. Kahana,* Samuel David Luzzato (ibid. III—IV, 1898); *idem,* Iggeroth Schadal, in dem Sammelwerk „Pardes" III, 101 f. (Odessa 1896); *I. S. Reggio,* Maskereth Jaschar: Autobiographie mit bibliographischem Verzeichnis (Wien 1849); *M. Letteris,* Sikkaron ba'sefer: Autobiographie (Wien 1869); *idem, Erters* Biographie in der Einleitung zum „Ha'zofe le'beth Israel" (Wien 1858); *R. Fahn,* Tekufath ha'haskala be'Wien (Wien 1919); *F. Lachower,* Toldoth ha'sifruth ha'ibrith ha'chadascha I, 115 f. („Debir", Tel-Aviv 1927).

§ 21. (Die Reaktion unter Alexander I.)[1])

Lewanda, Sammlung der Gesetze, 1815—1825; *Pen,* Die Abordnung des jüdischen Volkes (russ. „Woss'chod" 1905, Heft 1—3); *Hessen,* Die Deputierten des jüdischen Volkes („Jewr. Sstarina", II, 1909); *Fünn,* Kiria Neemana (Wilna 1860); *Mémoires sur l'état des israélites, dediés à leurs Majestés Impériales réunies au congrès d'Aix-la-Chapelle* (Paris 1819); *Golizin,* Geschichte der russischen Gesetzgebung in bezug auf die Juden (1886, russ.); *Kosmin,* Vergangenheit und Gegenwart der sibirischen Subbotniki („Jewr. Sstarina" 1913, S. 3 f.); *Dubnow,* Geschichtliche Mitteilungen („Woss'chod" 1901, Heft 4, S. 37); *Bericht zur jüdischen Frage,* herausg. von der Kanzlei der Vereinigten Adelsgenossenschaften (Heft I, S. 3, 18, Petersburg 1910, russ.); *Pestel,* „Russkaja Prawda", S. 50—52 (Petersburg 1906); *Semewskij,* Die politischen und sozialen Ideen der Dekabristen, S. 517—523 (Petersburg 1910, russ.).

§ 22. (Das militärische Korrektionssystem unter Nikolaus I.)

Jewr. Sstarina, 1911, S. 589: Nikolaus I. über die Juden; *ibidem,* II, 1909, S. 256 f. (der Bericht von Ziprinus über die Einführung der Konskription); *Lewanda,* Sammlung der Gesetze, Nrn. 153—154, 159 u. a. (s. im Index s. v. „Rekruten"); *A. M. Dick,* Der erste Nabor (Wilna 1871, jiddisch); *Gottlober,* Sichronoth (Warschau 1881); *Wolhynische Legenden* („Jewr. Sstarina" 1911, S. 389); *Ginsburg-Marek,* Jüdische Volkslieder, S. 42 f. (Petersburg 1901); *Erinnerungen ehemaliger Kantonisten* in „Jewr. Sstarina", II, 1909, S. 115 f.; 1911, S. 249 f.; 1912, S. 54 f.; *Herzen,* „Byloje i dumy" („Erinnerungen"), I, 308; *Samter,* Judentaufen etc., S. 46 (vgl. „Jewr. Sstarina" II, 1909, S. 266; die Ballade von Wiehl „Die beiden Matrosen"); *Korobkow,* Die Wehrpflicht der Juden unter Nikolaus I. („Jewr. Sstarina" 1913, Heft 1—2); *S. Ginsburg,* „Le'koroth ha'behala" („Ha'-Abar", II, Petersburg 1919); *idem,* Die Entstehung fun der Rekrutschine („Zeitschrift für jüdische Geschichte", II—III, S. 89—106, Minsk 1928, jiddisch).

§ 23. (Die Vorarbeiten für das Statut von 1835)

Lewanda, Sammlung der Gesetze, 1827—1840; *Bericht über die jüdische Frage,* Heft I, S. 1—43 (Archivmaterialien zu den Vorarbeiten für das Statut von 1835); *Hessen,* Die Denkschriften des Wilnaer Kahals und L. Feigins, „Jewr. Sstarina" 1911, S. 96 f., 394 f.; *Jewr. Sstarina,* 1909, Heft 2, S. 112 und 1911, S. 417 f. (über den Feldzug gegen die jüdischen Bücher).

§ 24. (Die obrigkeitliche Aufklärung)

Dubnow, Geschichtliche Mitteilungen („Woss'chod" 1901, Heft 4—5); *Georgijewskij,* Bericht über die Frage der jüdischen Bildung (Petersburg 1886; nicht

[1]) Ausführliche Bibliographie zu §§ 21—28 ist in den Fußnoten zu der ursprünglichen Fassung dieses Kapitels: „Die Juden in Rußland in der Epoche der Reaktion" („Jewr. Sstarina" 1912—1913) zu finden.

ediert); *Morgulies,* Fragen des jüdischen Lebens, 33 f. (Petersburg 1889); *Mandelstamm,* Chason la'moed II (Wien 1877); *Allg. Zeitung* 1842–1848 (Aufsätze über die Mission Lilienthals); *Scheinhaus,* Ein deutscher Pionier (Berlin 1911); *Lewanda,* Sammlung der Gesetze, Nrn. 462, 505; *Jost* II, 307 f.; *P. Wengeroff,* Memoiren einer Großmutter, 120 f. (Berlin 1908); *J. Meisl,* Geschichte der Juden in Polen und Rußland III, 222 f., 415 (Berlin 1925).

§ 25. (Die Beschränkung der Autonomie; wirtschaftliche Stagnation)

Lewanda, Sammlung der Gesetze, Nrn. 475, 509, 510, 575; *Bericht über die jüdische Frage* I, 44–45; *Dubnow,* Geschichtliche Mitteilungen („Woss'chod" 1901, Heft 5, S. 15–19); *Die Juden in Rußland* (anonyme Ausgabe, Hamburg 1844); *Jost* II, 311 f.; *Loewe,* Diaries of Sir M. Montefiore (London 1890; hebr. Übersetzung: „Sifre ha'sichronoth", Ausg. „Tuschia", Warschau 1899); *Ginsburg,* Ein Vorläufer des Barons Hirsch (über Altaras; „Woss'chod" 1897, Heft II); *„Leket amarim",* S. 81 f. (herausg. vom „Ha'Meliz", Petersburg 1889). — Über die landwirtschaftliche Kolonisation: *Lewanda,* Sammlung der Gesetze, Nrn. 134, 304, 336, 338, 345, 354, 412, 432, 512; *Nikitin,* Jüdische Ackerbauer, S. 103 f. (Petersburg 1887, russ.); *Borowoj* und *Buschewitsch,* Die jüdischen Kolonien („Zeitschrift für jüdische Geschichte", II–III, 111–156, Minsk 1928, jiddisch); *Lestschinski,* Schriften für Ökonomik und Statistik, passim (Berlin 1928, jiddisch).

§ 26. (Die Ritualmordprozesse)

Bericht über die jüdische Frage, Heft 5 (über die Ritualmordprozesse, Petersburg 1912); *Senatsbericht über die Welisher Affäre vom Jahre 1831* (nicht ediert); *Hessen,* Das Drama von Welish (Petersburg 1905); *Riwkin,* Die Affäre von Welish auf Grund von Ortsüberlieferungen („Pereshitoje" III, Petersburg 1911); *Dubnow,* Über die Welisher Affäre im „Luach Achiassaf" 1895–1896; *idem,* Aus meinem Archiv: über die Affäre von Nowaja Uschiza („Pereshitoje", I, 1908); *idem,* Aus der Chronik der Mstislawler Gemeinde („Woss'chod" 1899, Heft 9); *Hessen,* Der Putsch von Mstislawl („Pereshitoje", II); *Anskij,* Aus den Legenden über den Fall von Mstislawl (ibid.).

§ 27. (Das Königreich Polen)

S. Askenazy, Ze spraw żydowskich w dobie Kongressowej („Kwartalnik posw. badaniu przeslosci żydow w Polsce", Warschau 1913); *Wischnitzer,* Reformprojekte im Königreich Polen („Pereshitoje" I, Petersburg 1908); *Bericht über die jüdische Frage* I, 43 (das Gutachten von Zajączek); *Gesetzes-Annalen des Königreichs Polen* für die betreffenden Jahre (zit. bei *Golizin,* Gesch. d. russ. Gesetzgebung in bezug auf die Juden, S. 1001–1005); *Luninski,* Berek Josselewicz (Warschau 1909); *Die Ritualmordprozesse des Jahres 1816* („Jewr. Sstarina" 1912, S. 144 bis 163); *Nußbaum,* Historya żydow V, 390–399; *Zur Geschichte der Warschauer Rabbinerschule* („Pereshitoje" I); *Kandel,* Komitet Starozakonnych („Kwartalnik etc." 1912, Heft 2, S. 85–103); *Jost* II, 302 (über Chiarini); *Mstislawskaja,* Die Juden im polnischen Aufstand von 1831 („Jewr. Sstarina" 1910); *Mjakotin,* Towjanschisna („Woss'chod" 1888, Heft 11–12); *Die Juden in Rußland,* 35, 38–40: über das Rekrutenwesen im Königreich Polen (Hamburg 1844); *Korobkow,* Die wirtschaftliche Rolle der Juden im Königreich Polen („Jewr. Sstarina" 1910, S. 121–136).

§ 28. (Die alten Lebensformen und die Anfänge der „Haskala")

Über das Familienleben: *A. B. Gottlober,* Sichronoth (in der Zeitschrift „Ha'boker Or", 1880–1881); *M. A. Günzburg,* Abieser (Autobiographie, Wilna 1863);

Plungian, Benporath: Biographie des R. Menasche Ilier (Wilna 1856); *P. Wengeroff*, Memoiren einer Großmutter, I (Berlin 1908). — Über die Schneerson-Dynastie: *Hillmann*, Beth rabbi, Teil II–III (Berditschew 1902); *Jafet*, „Iggeroth ha'schalom" (Petersburg 1882); Sammelwerk *„Ha'assif"* V, S. 163 f. (Warschau 1889); die Zeitschrift *„Ha'Schachar"*, 1875, Heft 2: Artikel v. Rudermann; das Sammelwerk *„Knesseth Israel"* III, 213 (Warschau 1889); *Hessen*, Mendel Lubawitscher („Woss'chod" 1905, Heft 1). Über die Tschernobyler Dynastie: *Horodetzki*, „Ha'chassdi'm we'ha'chassiduth", III, 83 f. (Berlin 1923); *idem*, Über die Sadagorer Dynastie (ibid. 99 f.; vgl. „Jewr. Sstar." II, 1909). — Über die „Bratzlawer": *Sternholz*, Alim li'trufa: Briefwechsel des R. Nathan (Berditschew 1896). — Über die polnischen Zaddikim: *Zederbaum*, Keter kehuna (Odessa 1868); „Kwartalnik etc." I, 131 f. — Über die Brüder Schapiro: *Zederbaum*, o. c., 130–141; *Gottlober*, Autobiographie (l. c. 1881, Heft I). — Über I. B. Lewinsohn: *Nathanson*, Sefer ha'sichronoth (Warschau 1878); *Zinberg*, I. B. Lewinsohn (Petersburg 1900 und „Jewr. Sstarina" 1910, S. 504–541); *Fünn*, Safa l'neemanim, S. 149 f. (Wilna 1881); *Stanislawskij*, Aus der Geschichte einer jüdischen Schule („Woss'chod", 1884, Heft 4); *D. Maggid*, M. A. Günzburg (Petersburg 1897); *L. Gordon*, A. B. Lebensohn („Jewr. Bibliotheka", VIII); *Ginsburg*, Eine vergessene Zeit („Woss'chod" 1896); *S. Reisen*, Lexikon fun der jiddischen Literatur I–II, s. v. Axenfeld, Ettinger etc. (Wilna 1926–1927).

§ 29. (Frankreich in den Jahren 1815–1848)

Halphen, Recueil des lois concernant les israélites, 66–149, 385–498 (Paris 1851); *L. Kahn*, Les juifs à Paris, 111–140 (1889); *Jost* II, 146–207; *„Archives Israélites"* 1840–1848; *La Gerbe . . .* à l'occasion du cinquantenaire des Archives Israélites, 1–12, 52–53, 54–62 (Paris 1890); *Rückblick auf Zustände der Juden in Frankreich etc.* (MS. 1865, S. 414–415, 441–446); *Bauer*, L'Ecole Rabbinique de Metz (REJ. LXXXII, 503–519; LXXXIV, 51–62, 141 f.); *Jew. Enc.* IV, 345–348 (Crémieux); *G. Salvador*, Joseph Salvador, sa vie et ses œuvres (Paris 1881); *Morus*, Wie sie groß und reich wurden, S. 53 f.: „König Rothschild I" (Berlin 1927).

§ 30. (Holland und Italien)

Über Holland und Belgien: *Jost* II, 100–145; vgl. Jew. Enc. IX, 232. — Über Italien: *Jost* II, 247–288 (mit ausführlichen statistischen Angaben); *Berliner*, Geschichte der Juden in Rom II/2, 137–148 (1893); *Rieger*, Geschichte der Juden in Rom II, 360–372; *„Sulamith"* IV/2, 85–90 (1815); *Rückblick etc.* (s. oben, § 29), S. 446–460; *Morus*, o. c. 62 f.

§ 31. (Der Kampf um die Emanzipation in England)

Ch. Emanuel, A century and a half of jewish history: Board of Deputies of British Jews, 1–56 (London 1910); *I. Picciotto*, Sketches of Anglo-Jewish History (London 1875); *Hyamson*, A history of the Jews in England, 300–334 (London 1908); *idem*, The story of the struggle for the admission of the Jews to parliament („Jewish Chronicle" 1908, Nr. 2051); *Posner*, Parlamentsreden zur jüdischen Frage, S. 23–180: die Reden aus den Jahren 1830–1848 (Petersb. 1914, russ.); *Jost* II, 38–86; *L. Wolf*, The queens jewry („Jew. Yearbook", London 1897); *idem*, Sir Moses Montefiore (London 1884); *P. Goodman*, Moses Montefiore (London 1925); *Brandes*, Lord Beaconsfield (Berlin 1879); *Morus*, o. c. 45–53: über Nathan Rothschild; *A. Maurois*, Benjamin Disraeli, Lord Beaconsfield (Berlin 1928; belletristisch).

§ 32. (Die Vereinigten Staaten von Nordamerika)

„Sulamith" VI. Jahrg., 105–118, 28 f. (1820); *„Bikkure ha'ittim"* (Wien 1826); *Jost* II, 221–235; *Ch. Daly,* The Settlements of the Jews in America (New York 1893); *Publications of the American Jewish Historical Society* VIII, 98–118 (New York 1900); *M. Reisin,* Mardochai Emanuel Noah (in „Ha'Schiloach" 1904, XIII; auch in Buchform, Warschau 1905); *N. Gelber,* Zur Vorgeschichte des Zionismus: M. I. Noah, S. 62–84, 283–290 (Wien 1927).

§ 33. (Die Türkei. Die Affäre von Damaskus)

M. Franco, Essai sur l'histoire des israélites de l'empire Ottoman, 129–144 (Paris 1897); *D. Kahan,* Die Odessaer Judenhetze im Jahre 1821 („Jewr. Sstarina" 1911, 260–268); *Jost* II, 325–384; *Graetz* XI, Kap. 11: die Damaskus-Affäre); *Picciotto,* o. c., 347–358; *L. Loewe,* Diaries of Moses Montefiore (London 1890); *idem,* Palästina-Briefe aus dem Jahre 1838 (in hebräischer Übersetzung von M. A. Günzburg, „Debir" I, 3–45, Wilna 1864); *Luncz,* Sammelwerk „Jeruschalaim" V, 189 f., 285 f. (Jerusalem 1901); *A. S. Rabbinowitz,* Toldoth ha'jehudim be'erez Israel, 132–148 (Jaffa 1921); *L. Wolf,* Notes on the diplomatic history of the Jewish question, 100–124 (London 1901); *N. Sokolow,* History of Zionism I, 100 f., 127 f. u. Beilagen zu Bd. II (London 1919); *N. Gelber,* Zur Vorgeschichte des Zionismus I, 125–212, 262 f. (Wien 1927); *idem,* Österreich und die Damaskus-Affäre im Jahre 1840 (Sonderabdruck aus dem „Jahrbuch der Jüd. Literarischen Gesellschaft", Frankfurt a. M. 1927).

§§ 34–36. (Die Emanzipation in Deutschland von 1848–1870)

„Der Orient", Wochenblatt, herausg. von I. Fürst, Jahrg. 1848–1851 (Leipzig); *Allg. Zeitung* 1848–1880; *Riesser* I, 418 f.; III, 565–595; IV, 403 f.; *Die Gleichstellung der Juden in Preußen:* Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten, April–Mai 1860 (Berlin 1860); *Auerbach,* Preußen, 254–280; *Eckstein,* Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern, 89–127 (1905); *Donath,* Geschichte der Juden in Mecklenburg, 218–220, 245–246, 258–294 (Leipzig 1874); *Levy,* Geschichte der Juden in Sachsen, 99–101; *Kayserling,* Ludwig Philippson (1898); *Kaim,* Ein Jahrhundert der Judenemanzipation, 60–74 (Leipzig 1869); *M. Haarbleicher,* Hamburg, 318 ff. (Hamburg 1866); *A. Lewin,* Geschichte der Badischen Juden, 275 f., 294 f., 335 f. (Karlsruhe 1909); *B. Rosenthal,* Heimatgeschichte der Badischen Juden, 285–314; *M. Philippson* I, 298 f., 313 f., 329–340; *F. Friedländer,* Das Leben G. Riessers, 88–142 (Berlin 1926).

§ 37. (Die Epigonen der Reformation)

Verhandlungen der ersten israelitischen Synode (Berlin 1869); *Beschlüsse der ersten und zweiten israelitischen Synode* (Mainz 1871); *M. Lazarus,* Treu und frei, 1–52 (Berlin 1887); *Bernfeld,* Toldoth ha'Reformazion, 222 f. (Krakau 1900); *D. Philippson,* The reform movement in Judaism, Kap. 9 (New York 1907); *Auerbach,* Preußen, 315 f., 322 f., 483 f. (1890).

§ 38. (Die Historiographie und die nationale Idee)

L. Geiger, Abraham Geigers Leben und Lebenswerk (Berlin 1910); *S. P. Rabbinowitz,* Zacharia Frankel (Warschau 1898); *Dubnow,* Der Historiograph des Judentums: Graetz, sein Leben und seine Werke („Woss'chod" 1892, Heft 2–9); *P. Bloch,* H. Graetz (Posen 1904); *J. Meisl,* Heinrich Graetz (Berlin 1917); *Zlocisti,* Moses Heß' Jüdische Schriften (mit einer ausführlichen Biographie; Berlin

1905); *idem,* Moses Heß, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus (Berlin 1921); *Berthold Auerbach,* Briefe an Jacob Auerbach I—II (Frankfurt a. M. 1884); *Brandes,* Ferdinand Lassalle (3. Aufl. 1894); *Oncken,* Lassalle (4. Aufl. 1923); zur Charakteristik des verwandtschaftlichen Milieus Lassalles tragen die von *G. Mayer* und *E. Tscherikower* publizierten „Jiddischen Briefe fun Lassalles Mischpoche" bei („Historische Schriften fun Jiddischen Wissenschaftlichen Institut", I, Berlin 1929).

§§ 39—41. (Die Emanzipation in Österreich-Ungarn)

G. Wolf, Joseph Wertheimer (Wien 1868); *idem,* I. N. Mannheimer (1865); *idem,* Geschichte der Juden in Wien (1876); *M. Rosenmann,* I. N. Mannheimer, 76—87, 137—204 (Wien 1922); *S. Mayer,* Ein jüdischer Kaufmann, 136—144: über das Jahr 1848 in Wien und Preßburg (Leipzig 1911); *idem,* Die Wiener Juden, 309—456 (1917); *Balaban,* Dzieje żydow w Galicyi, 147—212 (Lemberg 1916); *Gelber,* Aus zwei Jahrhunderten, 101 f., 126 f.; *F. Friedmann,* Die galizischen Juden im Kampfe um ihre Gleichberechtigung, 1848—1868 (Archivmaterialien; Frankfurt a. M. 1929); *I. Einhorn,* Die Revolution und die Juden in Ungarn (1851); *Jacques,* Die Stellung der Juden in Österreich (Wien 1859); *Leopold Löw,* Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn, 186—322 (Budapest 1874); *Bergel,* Geschichte der ungarischen Juden (1879); *J. Jeiteles,* Die Kultusgemeinde der Israeliten in Wien: auf Grund der Statistik von 1869 (Wien 1873); *Schimmer,* Statistik des Judentums (Wien 1873).

§§ 42—43. (Der Kulturkampf in Österreich)

I. Einhorn, o. c. 107—113; *L. Löw,* o. c., passim; *idem,* Gesam. Schriften I—V (Szegedin 1889—1900); *Bergel,* o. c. 108—112; *D. Philippson,* The reform movement in Judaism, Kap. 10: Reform in Hungary (New York 1907); *S. Sofer,* Chut ha'meschulasch (Munkacz 1893); *Kohler,* David Einhorn, the champion of reformed judaism (Central conference of American Rabbis, Year-Book, XIX, 1909, S. 241—246); *Rapaport,* Leopold Loew (ibid. XXI, 1911, S. 220—229); *Weiß,* Sichronotaj (Warschau 1895); *Bader,* Joschua Heschel Schorr (im Sammelwerk „Pardes" III, 181 f. Odessa 1896); *Balaban,* Dzieje żydow w Galicyi, 155 f., 170 f.; *Wolf,* Joseph Wertheimer, passim (Wien 1868); *Gelber,* Aus zwei Jahrhunderten, 145—177: Ignaz Deutsch und die Trennungsorthodoxie in Wien (1924); über L. A. Frankel und L. Kompert s. *Wurzbach,* Biographisches Lexikon der österreichisch-ungarischen Monarchie, und *Brümmer,* Biographisches Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten; ibid. — über Franzos.

§ 44. (Rußland in den Jahren 1848—1855)

Lewanda, Sammlung der Gesetze, 1848—1855; *Bericht über die jüdische Frage* II, 140—142; *Ginsburg-Marek,* Jüdische Volkslieder, Nr. 53 (Petersburg 1901); *O. Rabinowitsch,* Ges. Werke I (Petersburg 1880); *Bogrow,* Der gefangene Rekrut („Jewr. Bibliotheka" IV, Petersburg 1874); *S. Friedberg,* Ha'Chatufim („Sefer ha'schana" III, Warschau 1901); *Kantonistenerinnerungen* in „Jewr. Sstarina" 1911, S. 249 f. u. 1912, S. 54 f.; *Korobkow,* Die Wehrpflicht der Juden unter Nikolaus I. („Jewr. Sstarina" 1913, S. 236 f.). — Die Affäre von Saratow: *Bericht über die jüdische Frage* V, 208—243; *Triwus,* Die Ritualmordprozesse in der Zeit vor der Gerichtsreform („Jewr. Sstarina" 1912, S. 252 f.).

§ 45. (Die Reformen der Jahre 1856—1865 in Rußland)

Lewanda, Sammlung der Gesetze für 1855—1865; *Bericht über die jüdische Frage* I, 55—112; III, 10—17, 79—92 (vgl. „Woss'chod" 1903, Heft 3, 148 f.); *Georgijewskij,* Bericht über die Frage der jüdischen Bildung, 92 f., 134 f. (Petersburg 1886); *Orschanskij,* Die Juden in Rußland (Petersburg 1877, russ.); *idem,* Die russische Gesetzgebung in bezug auf die Juden, 214 f., 309 f. (Petersburg 1877); *Hessen,* Über einen Versuch, die Juden in Rußland zu emanzipieren („Pereshitoje" I, 153 f.); *idem,* Die Geschichte des jüdischen Volkes in Rußland II, Kap. 8 (Leningrad 1927). — Über den polnischen Aufstand: *Berg,* Zapiski o polskich powstaniach, passim (Warschau 1911); *Die Abenteuer eines Juden im Jahre 1863* („Jewr. Sstarina" 1910, S. 378—390); *N. Gelber,* Die Juden und der polnische Aufstand 1863 (Wien 1923).

§ 46. (Auf dem Wege zur Reaktion in Rußland, 1866—1880)

Lewanda, Sammlung der Gesetze, 1866—1873; *Übersicht über die Gesetzgebung in bezug auf die Juden in dem verflossenen Jahrzehnt* („Jewr. Bibliotheka" VII, Petersburg 1879); *Bericht über die jüdische Frage* II, 127 f., 142—209 u. VI—VII, passim (Kommissionsberichte etc.); *Brafmann,* Das Kahalbuch, I—II (3. Aufl. Peburg 1888). — Über die Wilnaer Delegation von 1869: „Jewr. Sstarina" 1912, S. 187 f. (vgl. die Odessaer Wochenschrift „Djen" 1870, Nrn. 2, 4, 11, 21 und „Pereshitoje" II, 306 f.); *Orschanskij,* Die Juden in Rußland, 156 f. (über die Judenhetze in Odessa); *Morgulies,* Die Odessaer Unruhen im Jahre 1871 (Sammelwerk „Jewrejskij Mir", Petersburg 1910). — Über den Berliner Kongreß: „Jewr. Bibliotheka" VI, 145 f.; *Bericht* etc. III, 151 f. Über die Affäre von Kutaïs: Bericht über die Gerichtsverhandlungen in „Jewr. Bibliotheka" VI; *Borissow,* Hippolyt Ljutostanskij (Kiew 1912).

§ 47. (Der kulturelle Umschwung in Rußland)

S. Ginsburg, Eine vergessene Zeit („Woss'chod" 1896, Heft 3 u. 4); *Kritikus,* I. S. Aksakow und die Juden („Woss'chod" 1887, Heft 2); *F. Dostojewskij,* Die jüdische Frage („Tagebuch eines Schriftstellers" 1877, März und 1873—1877, passim); *Orschanskij,* Die Juden in Rußland, namentlich der Aufsatz „Die Russifizierung der Juden", S. 177—243; *Morgulies,* Fragen des jüdischen Lebens, 149—195 (über die diplomierten Rabbiner und Schullehrer in den sechziger Jahren); *Marek,* Zur Geschichte der Aufklärung der Juden (Moskau 1909); *Tarnopol,* Versuch einer gemäßigten Reform im Bereiche des Judaismus (Odessa 1868); *„Jutrzenka"* 1861, Nr. 19 (der Artikel von Gumplowicz); *L. Rosenthal,* Toledoth chebrath marbe haskala, I—II (Petersburg 1885—1890; vgl. *Kritikus* im „Woss'chod" 1891, Heft 10—11); *Tscherikower,* Geschichte der Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden (Petersburg 1913); *Leo Lewanda,* Die Entstehung des ersten Presseorgans der russischen Juden („Woss'chod" 1881, Heft 6); *O. A. Rabinowitsch,* Briefe in „Jewr. Sstarina" 1911, S. 71 f.; *Dubnow,* Der Wandel der Strömungen in der jüdischen Journalistik, in den „Briefen über das alte und neue Judentum", 205—226 (Petersburg 1907); *Frumkin,* Aus der Geschichte der revolutionären Bewegung unter den Juden in den siebziger Jahren des XIX. Jahrhunderts („Jewr. Sstarina" 1911, S. 221 f., 513 f.); *Zinberg,* Die ersten sozialistischen Organe in der jüdischen Literatur („Pereshitoje" I, 233—263); *Gelber,* Der erste Sozialist in der hebräischen Literatur („Aus zwei Jahrhunderten", S. 185—192, Wien 1924); *Tscherikower,* Die jüdische sozialistische Bewegung in den siebziger

Jahren („Historische Schriften" etc. I, Warschau 1929, jiddisch); über Salomon Wittenberg s. „Byloje" 1925, Heft 6, S. 59—74; *Leo Deutsch*, Die Juden in der russischen Revolution (Berlin 1924, russ.).

§ 48. (Die Literatur der „Haskala")

Mandelkern, Biographie von M. J. Lebensohn („Ha'asif" III, 425—429, 1886); *M. J. Lebensohn*, Briefe des Dichters („Jewr. Sstarina" 1914, S. 263 f. sowie in der neuen Ausgabe seiner „Schirim", Berlin 1924); *Brainin*, Abraham Mapu: Biographie in hebr. Sprache (Warschau 1900); *Iggeroth Jalag* (Briefe J. L. Gordons, hebräisch, I—II, Warschau 1894); *Binstock*, Das Fest der Jargon-Literatur: Biographie von Abramowitsch („Woss'chod" 1884, Heft 12); *Brainin*, Perez Smolenskin (Lebensbeschreibung in hebr. Sprache, Warschau 1890); *M. Kahan*, Me'ereb ad oreb I, 186—244 (Wilna 1904); *Lilienblum*, Chatoth nëurim (Wien 1876; auch in den Gesamm. Werken I—III, Krakau 1910—1912); über Kowner s. *Zinberg*, „Pereshitoje" II, 1910, und *Borowoj*, Sammelwerk „Jewrejskaja Mysl" II, 1926; die Biographie Orschanskijs in „Jewr. Bibliotheka", VI, 1—43, Petersburg 1878; *L. Lewanda*, Briefwechsel (ibid. IX—X, 1901—1903; vgl. „Jewr. Sstarina" 1913, S. 279—281); *P. Wengeroff*, Memoiren einer Großmutter II, 129—220 (Berlin 1910); *Weinreich*, Eisik Meïr Dick etc. („Bilder fun der jiddischen Literaturgeschichte", Kap. 15—16, Wilna 1928); *S. Reisen*, Lexikon fun der jiddischen Literatur, I—II, s. v. Dick etc. (Wilna 1926—1927).

§ 49. (Frankreich 1848—1880)

L. Kahn, Les juifs à Paris depuis le VI. s., 154—180 (Paris 1889); *Ginsburger*, Les troubles contre les juifs d'Alsace en 1848 (REJ. LXIV, 1912, S. 109—117; *La Gerbe* etc., 32, 51 (1890); *Halphen*, Récueil des lois etc., 150—161, 499 (1851); *J. Cohen*, Les israélites de l'Algérie et le decret Crémieux (1900); *Bulletins de l'„Alliance Israélite Universelle"*, 1861—1880; *Leven*, Alliance I, Kap. 1; *J. Salvador*, Paris, Rome, Jerusalem ou la question réligieuse au XIX siècle (2. éd. Paris 1872); *„Archives Israélites"*, 1848—1880.

§ 50. (Die Emanzipation in dem vereinigten Italien)

„Corriere Israelitico", 1863—1880; *„Wessilo Israelitico"*, 1874—1880; *Berliner*, Aus den letzten Tagen des römischen Ghetto (Berlin 1866); *idem*, Geschichte der Juden in Rom II, 148—187, 205—208; *Rieger*, Geschichte der Juden in Rom II, 373—388, 408—410; der einschlägige Artikel von *Cassuto* in der „Jewrejskaja Encyclopedia", VIII, 503—513; *E. Benamozegh*, Morale juive et morale chrétienne (2. Aufl. Florenz 1925).

§ 51. (Die Emanzipation in England)

J. Picciotto, Sketches of anglo-jewish History, 367 f., 394 f. (London 1875); *„Jewish Chronicles"*, 1848—1880; *Emanuel*, The Board of Deputies etc., 56—113 (London 1910); *L. Wolf*, The Queens Jewry, 1837—1897 („The Jewish Year-Book 5658", London 1898); *Hyamson*, History of the Jews in England, 329—342 (1908); *idem*, The struggle for the admission of Jews in the Parlament („Jewish Chronicle", 1908, Nr. 2051); *Posner*, Parlamentsreden zur jüdischen Frage. S. 221—264 (Petersburg 1914, russ.); *D. Philippson*, The reform movement in Judaism, 141—145 (New York 1907); *Maurois*, Benjamin Disraeli (Berlin 1928); *Cross*, G. Eliot's life in her letters etc. IV, 178 f. (Leipzig 1885); *D. Kaufmann*, George Eliot und das Judentum (MS. 1876, auch in den Gesamm. Schriften I).

§ 52. (Die Emanzipation in der Schweiz und in Skandinavien)

Kayserling, Geschichte der Juden in der Schweiz (MS. 1863, 441–454; *ibidem*, 177–180); *Haller*, Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau (1901); *L. Wolf*, Notes on the dyplomatic history of the Jewish question, 66–68 (London 1919); *Lipton*, The jewish question in Anglo-Swiss dyplomacy („Transactions of the Jew. Hist. Society of England", X, 1924, S. 207–220); *Kruck*, Internationale Handelsverträge und die jüdische Gleichberechtigung (russ. „Nowij Woss'chod" 1913, Nrn. 14–17); *Wiernik*, History of the Jews in America, 199–205 (New York 1912). — *Jost* II, 4–32; *Meyer*, Die Literatur für und wider die Juden in Schweden im Jahre 1815 (MS. LI, 1907, S. 513 f.); *H. Valentin*, De svenska judarnas historia (Sammelwerk „Judarna" in Ehrenpreis-Jensens „Nationernas Bibliothek", Stockholm 1920).

§ 53. (Rumänien und die übrigen Balkanstaaten)

Is. Loeb, Situation des Israélites en Turquie, Serbie et Roumanie (Paris 1877); *Sincerus*, Les juifs en Roumanie depuis le traité de Berlin (Paris 1901); *L. Wolf*, Notes on the dyplomatic history etc., 18–36 (London 1919); *Leven*, Alliance, Kap. 2, 4, 7; *J. Berkowitz*, La question des israélites en Roumanie, 115–678 (Paris 1923); *M. Reifer*, Der hundertjährige Kampf um die Judenemanzipation, 1825–1925 (Sonderabdruck aus MS. 1925); *J. Meisl*, Die Durchführung des Artikels 44 des Berliner Vertrages in Rumänien (auf Grund von Archivmaterial; Berlin 1925); *Schlang*, Jewreji u Beogradu (Belgrad 1926, serbisch).

§ 54. (Die Türkei, Palästina und der Orient)

M. Franco, Essai sur l'histoire des israélites de l'empire Ottoman, 146–232 (Paris 1907); *Leven*, Alliance, Kap. 3, 5 (1911); *L. Wolf*, Notes of the dyplomatic history etc., 21 f.; *W. Sahur*, Ha'jehudim be'erez ha'zwi („Ha'Schachar", Wien 1879–1880); *A. S. Rabbinowitz*, Toldoth ha'jehudim be'erez Israel, 148–163; *Jakob Saphir*, Eben Sapir (I, Lyck 1866; II, Mainz 1874); *Toledano*, Ner ha'maarabi (Jerusalem 1911).

§ 55. (Die Vereinigten Staaten von Nordamerika)

J. Benjamin II., Drei Jahre in Amerika, 1859–1862, I–III (Hannover 1862); *P. Wiernik*, History of the Jews in America, Kap. 24–28 (New York 1912); *Publications of the American Jewish Historical Society*, XVII: Lincoln and the Jews; *Kohler*, Antislavery movement (Jew. Enc. I); *D. Philippson*, The reform movement in Judaism, Kap. 12 (New York 1907); *N. Leven*, Cinquante ans d'histoire II, 406–419 (Paris 1920).

Namen- und Sachregister

Aachener Kongreß — 179 f.
Abdul Medschid, Sultan — 313, 493.
Abgaben — s. Steuern.
Abramowitsch, Salomon — 442 f.
Abzeichen — s. Sondertracht.
Ackerbau — 220, 254, 422. S. Kolonien.
„Adass Israel" — 345.
Adler, N. M., Rabbiner — 473 f.
Advokatur — 44, 61, 73, 143, 269, 272, 286 f., 295, 340, 379, 411.
Afrika — 498 f.
Aguilar, Grace — 298.
Ägypten — 307 f.
Akademische Ämter — 38 f., 44, 56, 61, 73, 329. S. Staatsdienst.
Aksakow, Iwan — 428.
„Akzisemänner" — 221, 416, 448.
Alatri, Samuel — 463, 467.
Alexander I., Zar — 174 f., 222 f., 231 f.
Alexander II., Zar — 402 f.
Alexander III., Zar — 425 f.
Algerien — 263, 279, 455.
„Allgemeine Zeitung des Judentums" — 121. S. Zeitschriften.
„Alliance Israélite Universelle" — 418, 457 f., 478, 488 ff., 498 f.
Altaras, Isaak — 219, 279.
„Alttestamentarische" — 236, 239 f.
„Alttestamentliche" — 40.
Amerika — 66, 299 f., 312, 315, 500 f.
Amsterdam — 280 f.
„Anglo-Jewish Association" — 458, 474, 498.
Ansiedlungsrayon — 201 f., 420 f., 475.
Antisemitismus — 343, 360. S. Judenhaß.
Apter, Josua Heschel — 251.
„Ararat" (Judenstadt) — 301 f.
Arnstein, Bankhaus — 13, 135.
Artom, Isaak — 461.
Ärzte — 61, 73, 143, 272, 286.
Aschkenasim — 280, 286, 297, 473, 492, 497, 502.
Aseglio, Marquis d' — 285, 461.
Asser, Karl — 280.
Assimilation — 17, 40 f., 45 f., 51 f. („Amalgamierung"), 60, 70, 95, 104, 122 f., 153 f., 163, 232 f., 294, 313, 316, 358, 360 f., 385, 386, 392, 404 f., 429 f., 431, 435 f., 449, 456 f., 466 f., 475, 480, 481. S. Kosmopolitismus, Taufen, Nationale Frage, Russifizierung.
Auerbach, Berthold — 359 f.
Aufklärung — 161, 166 f., 205 f., 233, 253 f., 407 f., 429 f., 431 f. S. Haskala.
„Aufklärungs-Gesellschaft" (in Rußland) — 431 f.
„Austrittsgesetz" (in Deutschland) — 350 f.
Autonomie 31 f., 51, 57, 102 f., 207, 213 f., 240, 279, 417, 467, 484, 495. S. Kahal, Gemeindewesen, Konsistorien.
Axelrod, Paul — 438 (Anm.).
Axenfeld, Israel — 260.

Baden — 23, 67 ff., 320, 332, 341.
Bamberger, Ludwig — 342.
Bankhäuser, Bankiers — 14, 80 f., 135, 272, 284, 290. S. Rothschild.
Baruch, Jakob — 13.
Bauer, Bruno — 53, 82 f., 131.
Bayern — 23, 58 ff., 320 f., 325 f., 331 f., 341.

Beaconsfield, Lord — s. Disraeli, Benjamin.
Belgien — 280 f.
Benamozegh, Elie — 468.
Bendavid, Lazarus — 43, 113.
Benjakob I. — 259.
Benjamin II., Joseph Israel — 498 (Anm.).
Benjamin, Juda — 501.
Benet, Mardochai — 90, 160.
Berkowicz, Joseph — 242.
Berlin — 35 f., 44, 86 f., 107 f., 319 f., 345.
„Berliner" — 233, 484 (Anm.).
Berliner Kongreß — 425, 488 f.
Bernays, Isaak — 97 f.
Bernstein, Aaron — 108.
Beschneidung — 99 f., 346, 349, 382.
Biedermann, M. L. — 157 f.
Bildung, moderne — s. Aufklärung.
Bismarck — 56, 336 f., 342, 489.
Bloch, Simson — 170.
„Board of Deputies" — 291, 297, 315, 474.
Bogrow, G. — 448 f.
Böhmen — 135 f., 144 f., 160, 367 f., 386 f., 393.
Börne, Ludwig — 26, 43, 123 f.
„Börsenkönige" — 79 f., 272.
Brafmann, J. — 416 f., 433, 460.
Brandes, Georg — 480 f.
Bratianu, Joan, rumän. Minister — 487 f.
Bratzlawer Chassidim — 251 f.
Braunschweig — 78, 103.
Bremen — 13 f., 33 f.
Breslau — 96, 107, 345.
Bresselau, M. J. — 88, 90.
Brody — 148.
Brüssel — 280 f.
Buchholz, Karl August — 13.
Buchner, Abraham — 241.
Budapest — s. Pest.
Bukarest — 486.
Bukowina — 148, 251, 385.
Bulgarien — 490 f.
Bundesakte von 1815 — 15 f., 26, 136. S. Wiener Kongreß.
Bundestag, Deutscher — 24, 27 f., 321, 327.
Bürgertum, christliches — 13, 23, 27, 30, 32 f., 54, 59, 75 f., 332, 370 f.
Byron, Lord — 289.

Cahen, Samuel — 274 f.
Carmoly, Elijakim — 281.
Cerfberr, Alphonse — 275.
Cerberr, Max — 276.
„Chacham Baschi" — 309, 495 f.
Chajes, Hirsch — 161.
Chassidismus, Chassidim — 168 f., 211, 248 f., 254 f., 385, 430, 450 f. S. Zaddikismus.
Chedarim — 207, 210 f., 411 f., 420, 496. S. Melamdim, Schulwesen.
Cherem (Bann) — 161, 166, 240, 417, 473, 496 f.
Chiarini, Abt — 241.
Chorin, Aaron, R. — 89, 96, 162.
„Christlicher Staat" — 12, 16 f., 34, 48 f., 56, 68, 133, 174 f., 328, 469.
Churchill, Colonel — 315.
Chwolson, Daniel — 401, 426, 432.
Cincinnati — 305, 502 f.
Cohn, Albert — 493, 497.
Cologna, Abraham — 264 f., 266, 302.
Creizenach, Michael — 69, 99.
Crémieux, Adolphe — 217, 269 f., 276, 310 f., 402, 452 f., 457 f., 486 f.
Czartoryski, Adam — 232 f.

Damaskus-Affäre — 308 ff., 356, 360, 493.
Dänemark — 479 f.
„Dekabristen" — 186 f.
Denunzianten — s. „Mossrim".
„Deputation des jüdischen Volkes" — 177 f.
Deputierte, jüdische — s. Parlamentarier.
Deutsch, Ignaz — 387.
Deutschland — 11 ff., 319 ff., 500.
Dick, E. M. — 260 f., 449 f.
Dillon, Leiser — 176 f.
Disraeli, Benjamin — 289, 296, 298 f. 470 f., 472, 489.
Disraeli, Isaak — 289, 298.
Döllinger, Ignaz — 67.
Dorfjuden — 184 f., 198, 219. S. Landwirtschaft.

Dostojewskij, Fedor — 428 f.
Dresden — 74 f.

Eger, Akiba R. — 90.
Ehen, Frühehen — 197 („Behola" in Rußland), 234, 246. S. Mischehen.
Ehebeschränkungen — 30 f., 74, 145 f., 149, 160, 202.
Eidesleistung — 119, 144, 159, 192, 289 f., 469 f.
Einhorn, David — 106, 345 f., 382 f., 502 f.
Einhorn, Ignaz — 375, 382.
„Eisenbahner" — 416.
Eisenbaum, Anton — 241 f., 260.
Eliot, George — 474 f.
Elsaß — 264 f., 272, 453 f.
Emanzipation, Emanzipationskampf — 43 f., 52 f., 67, 73, 84 f., 150 f., 266 f., 288 f., 300 f., 321 ff., 340 f., 366, 375, 378 f., 402 f., 413, 452 f., 460 f., 466 f., 472, 479 f., 481 f., 485, 489 f.
Emigration, Immigration — 66, 219, 304, 332, 472, 483, 500 f.
England — 288 ff., 469 f.
Eötwös, Joseph — 152 f., 381 f.
Erter, Isaak — 170.
Etinger, Salomon — 260.
Ewald, Johann — 19.
Exzesse, judenfeindliche — 22 f., 156, 230, 306, 320 f., 367 f., 371 f., 419 f.. 453, 463, 486 f., 491, 494, 498. S. Ritualmordlüge.

Fabrikindustrie — s. Industrie.
Familienleben — 246. S. Ehen.
Fassel, Hirsch — 160.
Ferdinand I., Kaiser — 142 f., 152, 362 f.
Firkowitsch, Abraham — 451.
Fischhof, Adolf — 362 ff.
Formstecher, S. — 120.
Fould, Achille — 454.
Fould, Benoît — 276, 311.
Franck, Adolphe — 276, 454.
Fränkel, Säckel — 88.
Frankfurt a. M. — 12 f., 23 f., 26 ff., 81, 99 f., 104, 123, 321 f., 325, 337, 344 f.
Frankl, Ludwig August — 362 (Anm.), 392 f., 497.
Frankl, Zacharias — 77, 98, 102 (Anm.), 104 f., 119, 160, 345, 353 f.
Frankreich — 263 ff., 452 ff.
Franz I., Kaiser — 135 f.
Franz Joseph, Kaiser — 366 f.
Franzos, Karl Emil — 393 f.
Freie Berufe — 33, 38, 80, 143, 343. S. Advokatur, Akademische Ämter, Ärzte.
Freund, W. — 122.
Friedländer, David — 25, 86, 91, 113, 232 f.
Friedrich VI. (Dänemark) — 480.
Friedrich Wilhelm III. — 34 f., 42, 48, 86 f., 97.
Friedrich Wilhelm IV. — 48 f., 107, 320, 324 f., 334, 342.
Fries, J. F. — 18 f., 25, 68.
Fünn, S. J. — 258 f., 434.
Fürst, Julius — 121.
Fürth — 58. 326.

Galatz — 487 f.
Galizien — 136 f., 146 f., 160 f., 368 f., 379, 385 f., 393 f., 500.
Gans, Eduard — 112 f., 302.
Geiger, Abraham — 92 f., 103 f., 110, 119, 131, 217, 345, 347 f., 352 f., 358.
Geldhandel — 264, 272. S. Kreditgeschäfte.
„Gemeindebund" — 351 f. (Deutschland).
Gemeindewesen — 31 f., 57 f., 78, 147, 149, 156 f., 213 f., 273, 280, 366, 385, 456, 495, 502 f. S. Autonomie, Kahal, Konsistorien.
Gerer, Isaak Meïr, R. — 252.
Geschichtsschreibung — s. Historiographie.
Ghetto, Judenviertel — 144, 152, 282 f., 286, 371, 462 f., 467, 498.
Gladstone, W. — 294.
Gleichberechtigung — s. Emanzipation.
Goethe — 78 f.
Gogol, N. — 261.
Goldmark, J. — 364 f.
Goldschmidt, M. A. — 480.

Goldsmid, Francis — 291 f.
Golizyn, Alexander — 176 f., 222 f.
Gordon, J. L. — 441 f.
Gottesdienst — 86 f., 97 f., 104 f., 110, 502. S. Synagoge, Reformation.
Gottlober, A. B. — 451 (Anm.).
Goudchaux, M. — 452 f.
Graetz, Heinrich — 354 f., 358 f., 497.
Gregor XVI., Papst — 284.
Griechenland, Griechen — 306, 492 ff.
Grodno — 198, 221 f.
Großhandel — 71, 80, 139, 220, 405 f., 502.
Grundbesitz — 142, 150, 367, 377, 410. S. Landwirtschaft.
Güdemann, Moritz — 387, 391.
Guizot, franz. Staatsmann — 271 f., 276.
Gumplowicz, Ludwig — 431.
Günzburg, Horaz — 432.
Günzburg, Josel — 405.
Günzburg, M. A. — 257 f.

Haag — 280.
Halévy, Fromental — 276.
Halévy, Joseph — 498.
Hamburg — 13 f., 24, 32 f., 44, 87 f., 97 f., 321, 325.
Handel — 61, 80 f., 139, 216, 305, 406 f., 420. S. Kleinhandel, Großhandel, Schankgewerbe.
Handwerk — 31 f., 61, 75 f., 80, 220, 408 f., 422. S. Industrie.
Hannover — 77.
Hardenberg, preuß. Staatskanzler — 13 f., 17, 37.
Harkavy, A. E. — 451.
Haskala — 170, 253 f., 388 f., 430 f., 438 ff. S. Aufklärung.
Heidelberg — 23, 68, 320.
Heine, Heinrich — 112, 114, 125 ff.
„Hep-Hep"-Bewegung — 22 f., 60.
Hernisz, S. — 242.
Herz, Henriette — 25, 123.
Herzen, Alexander — 194, 427.
Hessen-Darmstadt — 78.
Heß, Mendel — 102, 122.
Heß, Michael — 20, 69.
Heß, Moses — 356 f., 392, 457.
Hildesheimer, Esriel R. — 345.
Hirsch, Samson Raphael — 93 f., 100, 344 f., 354, 359.
Hirsch, Samuel — 120, 503.
Historiographie — 115 f., 166 f., 254 f., 278, 281, 298, 352 f., 391 f., 474.
Holdheim, Samuel — 96, 100 f., 103, 106, 110, 131, 345 f.
Holland — 280 f.
Holländerski, Leon — 244.
Humboldt, Wilhelm — 14, 37.
Hundt-Radowsky — 24 f.

Immigration — s. Emigration.
Industrie — 80, 139, 281, 289, 415 f., 420.
Internationale Judenfrage — 77, 142, 270 f., 478 f., 498.
„Israelitische Bürger" — 29 f.
Italien — 155 f., 170 f., 282 f., 460 f.
Italienische Provinzen Österreichs — 136, 155 f., 461 f.

Jacobson, Israel — 17, 86 f., 91.
Jacoby, Johann — 47, 324 f., 336, 342 (Anm.).
„Jargon" — 17, 259 f., 433 f. S. Sprache jiddische.
Jastrow, Markus — 412 f.
Jellinek, Adolf — 387, 390 f.
Jellinek, Hermann — 365 f.
Jerusalem — 307, 496 f.
Jeschiboth — 247, 411. S. Schulwesen, Talmud.
„Jiddisch" — s. Sprache jiddische.
Johlson, I. — 87 (Anm.).
Jost, I. M. — 32, 47, 104 f., 110, 117 f., 121 f., 241.
Judaisierende — 181 f.
Judaismus — 85 f., 92 f., 127 f., 168, 171, 277 f., 348 f., 353, 468, 502 f. S. Philosophie.
„Jude" (als Prädikat) — 40 f.
„Judenamt" (in Wien) — 139 f.
Judengesetze — 55 f., 58, 74, 453, 486 f.
Judenhaß — 16 ff., 124 f., 234 f., 261 f., 309, 428. S. Exzesse, Ritualmordlüge.
Judenstaat — 302 f., 314 f.

Kahal — 176 f., 192 f., 202, 213 f., 240, 417 f. („Kahal-Buch"). S. Autonomie, Gemeindewesen.
Kalifornien — 500.
Kalischer, H. — 358.
Kantonisten — 191 f., 194 f., 404. S. Militärdienst.
Kapitalismus — 79 f., 416. S. Bankhäuser, Großhandel, Industrie.
Karäertum — 450 f.
Karl X. (Frankr.) — 263.
Karl XIV. (Schweden) — 481.
Kayserling, M. — 348, 477.
Kiew — 198 f.
Kirchenstaat (Rom) — 282 f., 462 f.
Kisselew, russ. Minister — 207, 217.
„Klassen", Einteilung in (Rußland) — 215 f., 396 f., 404 f.
Kleinhandel — 31, 33, 71, 73 („Nothandel"), 74 („Schacherhandel"), 76, 143, 197, 216, 220, 502.
Kley, Eduard — 87 f.
Kluger, Salomon — 161.
Koenen, G. I. — 281.
Kohen, Schalom — 165.
Kohn, Abraham — 161, 385 f.
Kolonien, landwirtschaftliche — 185, 220 f., 422, 497.
Kompert, Leopold — 359, 392 f.
Kongreß, jüdischer (in Ungarn) — 383 f.
Konsistorien — 264 f., 273 f., 279, 456.
Konstantin, russ. Großfürst — 186, 190, 198.
Konstantinopel — 306, 494.
Kopenhagen — 480.
Kosmopolitismus — 448 f., 475. S. Assimilation.
Kossuth, Ludwig — 153, 370 f.
Kostomarow, N. — 427.
Kowner, U. — 445 (Anm.).
Kozker, Mendel R. — 252.
Krakau — 148 f., 368.
Krämer, August — 20.
Krasinski, poln. General — 237.
Kreditgeschäfte — 14, 16, 80 f., S. Geldhandel, Bankhäuser, Rothschild.
Kriegsteilnehmer, jüdische — 38, 337, 342, 400, 424 f. S. Patriotismus.
Krochmal, Abraham — 389.
Krochmal, Nachman — 168 f., 254.
Kulturkämpfe — 84 f., 111 f., 342, 427 f. S. Reformation.
„Kulturverein" — 112 f.
„Kultusgemeinde" — 388.
Kunitz, Moses — 89.
Kuranda, Ignaz — 321, 364, 380.
Kurhessen — 72, 334.
Kurland — 199.

Lambert, L. M. — 274.
Landau, Adolf — 436.
Landessprache — 254, 281. S. Sprache.
Landtage — 53 f., 62 f., 68 f. S. Parlamente.
Landwirtschaft, Landpacht — 61, 183 f., 219 f. S. Dorfjuden, Grundbesitz, Kolonien.
Lasker, Eduard — 337 f., 342, 350 f.
Lassalle, Ferdinand — 360 f.
Lazarus, Moritz — 348 f., 360.
Lebensohn, A. B. — 258.
Lebensohn, M. J. — 439.
Leipzig — 76.
Lelewel, Ignatius — 243 f.
Lemberg — 148, 161.
Leo XII., Papst — 283.
Letteris, Meïr — 170.
Lewanda, Leo — 447 f.
Lewinsohn, I. B. — 253 f., 259, 438.
„Liberale" — 351. S. Reformisten.
Libermann, Elieser — 88 f.
Liebermann, Aaron — 436 f.
Lilienblum, M. L. — 445 f.
Lilienthal, Max — 208 f., 217, 305, 502.
Lindo, E. — 298.
Linetzkij, I. J. — 450.
Lips, A. — 59 f.
Lissa, Jakob — 90.
Litauen — 414, 500.
Literatur — 84, 111 f., 164 ff., 254 f., 297 f., 388 f., 438 ff. S. Aufklärung, Haskala, Poesie, Publizistik, Philosophie, Wissenschaft, Zeitschriften.
Livorno — 287.
Ljutostanskij, Hippolyt — 425 f.
Lombardei — 461 f.
London — 290 f., 311 f., 437, 472 f.

Louis Philippe — 266, 270 f., 310.
Löw, Leopold — 163 f., 348 f., 374, 382, 391 f.
Lübeck — 13 f., 33.
Lubliner, Ludwig — 244.
Ludwig XVIII. — 263 f.
Lukasinski, Valerian — 237.
Luzzato, S. D. — 170 f., 468.

Macaulay, Thomas — 292.
Magistrate, Stadträte — 53, 58. S. Munizipalämter.
Mähren — 135 f., 145 f., 160. S. Böhmen.
Maisels, Berusz — 149, 369, 412 f.
Mannheim — 23, 68.
Mannheimer, I. N. — 100, 157 f., 363 f.
Mantua — 156.
Mapu, Abraham — 439 f.
Margulies, M. — 435.
Markus, Ludwig — 112.
Marokko — 498 f.
Märtyrertum — 195 f., 225 f., 252 f., 308 f.
Marx, Karl — 53, 82, 130 f., 299, 356, 360.
„Maskilim" — 209 f. S. Haskala.
Mecklenburg — 77 f., 325, 332, 338 f., 345 f.
Mehmed Ali — 307 f.
„Melamdim" — 206 f., 212, 411 f. S. Chedarim.
Menasche Iljer — 247 f.
Mendele Mocher Sefarim — s. Abramowitsch.
Messiasglaube — 65, 94, 97, 99, 106, 108, 110, 348, 359, 474.
Metternich, Fürst — 13 f., 29, 82, 135 f., 311, 362.
Meyerbeer, Komponist — 86, 142, 276.
Mickiewicz, Adam — 244.
Militärdienst — 38, 47 ff., 73, 148, 189 ff., 236, 242 f., 287, 374, 398 ff., 403 f., 423 f. S. Kriegsteilnehmer, Kantonisten.
Minsk — 210.
Mischehen — 78 f., 103, 344, 379, 482.
Mises, I. L. — 169.
Missionare, christliche — 39 f., 178 f., 275, 290.
Modena — 287, 461.
Moldau — s. Rumänien.
Molé, Graf — 268 f.
Montefiore, Moses — 218, 291 f., 307, 310 f., 465, 497 f.
Mordwinow, N. — 227.
Mortara, Der Fall — 464 f.
Moser, Moses — 112.
„Mossrim" (Denunzianten) — 228 f., 251, 416 f.
Mstislawl („Revolte") — 229 f.
München — 59 f.
Munizipalämter — 295 f., 339, 423. S. Magistrate.
Munk, Salomon — 276 f., 312 f.

Namen, christliche — 41 f., 116. S. Assimilation.
Napoleon III. — 453 f.
Nationale Frage — 21, 45 f., 50 f., 60, 84 f., 95, 101 f., 105, 314 f., 322 f., 349 ff., 355 f., 392, 431, 435, 444 f., 460. S. Assimilation, Zionismus.
Naturalisation (in Rumänien) — 490.
Neapel — 288, 462.
Neologen — 64 f., 385 f. S. Reformisten.
Neo-Orthodoxie — 93 f., 97, 104. S. Orthodoxie.
Netter, Charles — 457, 488, 497.
New York — 301 f., 500 f.
Nikolaus I., Zar — 175, 181, 188 ff., 201, 215, 225 f., 395 f.
Noah, Mardochai Manuel — 301 f.
Norddeutscher Bund — 337 f.
Norwegen — 481 f.
Nowossilzew, russ. Senator — 190 f., 234 f., 239.

Obskurantismus — 161, 247 f., 254. S. Orthodoxie, Aufklärung.
Odessa — 230, 257, 306, 419 f., 432 f.
Ornstein, Jakob — 161, 166.
Orschanskij, Ilja — 435, 447.
Orthodoxie — 31, 64 f., 89 f., 93 f., 96 f., 104, 154, 160 f., 344 f., 351, 381 f., 386 f., 496 f. S. Rabbinismus, Neo-Orthodoxie.
Österreich — 135 ff., 362 ff., 461.
Owen, Robert — 293.

Palästina, Palästinophilen — 304, 307 ff., 314 f., 357 f., 445 f., 448, 475, 496 f. S. Zionismus.
Palmerston, Lord — 310 f.
Papsttum, Päpste — s. Rom.
Paris — 265 f., 273 f., 452 f.
Parlamentarier, jüdische — 276, 292, 296 f., 327, 337, 342, 369, 380.
Parlamentsdebatten (über die Judenfrage) — 53 f., 62 f., 68 f., 74 f., 150 f., 266 f., 291 ff., 322 f., 328 f., 469 f., 476 f.
Parma — 287.
Pasquier, Baron — 268.
Patriotismus — 49, 325, 368 f., 412 f., 454. S. Kriegsteilnehmer.
Paulus, Heinrich — 21 f., 45, 68 f.
Perez, Gregor — 188.
Perl, Joseph — 169, 254.
Persien — 499.
Pest (Budapest) — 150, 370 f.
Pestel (Dekabrist) — 186 f.
Petersburg — 177, 405, 431 f.
Petitionen, Denkschriften — 13, 27 f., 49, 53 f., 59, 61 f., 69 f., 74 f., 151 f., 179, 215, 291 f., 326, 330, 373, 465, 488.
Philippson, Ludwig — 49, 103, 121, 131, 217, 330, 347 f., 435, 465.
Philosophie, Religionsphilosophie — 120 f., 168, 171, 277 f., 456 f., 468.
Picciotto, J. — 474.
Piemont (Kngr. Sardinien) — 282, 286 f., 460 f.
Pinsker, Leon — 432, 435.
Pinsker, Simcha — 257, 451.
Pius VII., Papst — 282.
Pius IX., Papst — 285, 462 f.
Podolien — 229.
Poesie — 170, 258, 392 f., 439 f.
„Pogrom" — 419 f. S. Exzesse.
Polemik, Apologetik — 17 f., 28, 88 f., 237 f.
Polen, Russisch- — 231 ff., 412 ff., 431.
Polnische Aufstände — 199, 242 f., 412 f.
Portalis, Graf — 268 f.
Posen (Provinz) — 47 f., 57, 325, 368.
Prag — 144, 159 f., 367 f.
Preßburg — 152 f., 370 f.
Presse, jüdische — s. Zeitschriften.
Preußen — 34 ff., 46 f., 319 f., 328.
Proletariat — 220. S. Handwerk, Kleinhandel.
Publizistik — 44 f., 121 f., 123 f., 435, 444 f. S. Zeitschriften.
Puschkin, Alexander — 261.

Rabbinat, Rabbiner — 64 f., 92, 96 f., 109, 138, 154, 161, 210 f., 273 f., 344 f., 411, 430.
Rabbinerschulen, Rabbinerseminare — 212, 241, 274, 345, 385, 412, 430, 503.
Rabbinerversammlungen — 102 f., 109, 347 f.
Rabbinismus — 89 f., 96, 101, 116. S. Orthodoxie, Talmud.
Rabinowitsch, Ossip — 432 (Anm.), 435, 446 f.
Rachel (Elisa Felix) — 276.
Rahel, Levin — s. Varnhagen.
Rappoport, S. I. — 160, 166 f.
Ratisbonne, T. — 275.
Reaktion — 11 f., 34 f., 135 f., 174 f., 282 f., 327 f., 343, 376 f., 415 f.
Reformation, Reform — 32, 42, 64 f., 84 ff., 99 f., 108 f., 156 f., 162 f., 167, 305, 343 f., 445, 473, 502 f. S. Aufklärung.
Reformisten — 31 f., 99 f., 126, 153, 275, 297, 381 f.
Reggio, I. S. — 172.
Renaissance — 111 f., 164 f., 352 f., 438 f. S. Literatur, Wissenschaft.
Revolutionäre, jüdische — 123 f., 149, 284, 287, 319 f., 356, 360, 362 f., 370 f., 422, 436 f., 449, 461, 484, 500.
Rhodus — 309 f.
Ricardo, David — 289.
Riesser, Gabriel — 33, 43 ff., 50 f., 63, 70, 97, 100, 131, 321 f., 342, 435, 447.
Ritualmordanklage — 221 ff., 238 f., 256, 308 ff., 401 f., 426 f., 493 f.
Rom — 282 f., 310, 462 f.
Rosenthal, Daniel — 484.

Rothschild, Haus — 24, 80 f., 219, 272, 284, 288.
Rothschild, Amschel — 24, 29, 81.
Rothschild, James — 82, 272.
Rothschild, Karl — 82, 284.
Rothschild, Lionel — 296, 469 f.
Rothschild, Meyer Amschel — 80 f.
Rothschild, Nathan — 82, 290 f.
Rothschild, Salomon — 29, 82, 143.
Rotteck, Karl — 71.
Rühs, Friedrich — 17 f., 25, 34, 68.
Rumänien — 482 ff.
Rushiner, Israel, R. — 250 f., 385.
Russel, John — 293 f., 296.
Russifizierung — 404 f., 416, 429 f., 435 f., 447 f.
Rußland — 174 ff., 395 ff., 500.

Sabbat-Frage — 107, 110, 348 f.
Sabbatisten, Sekte — 181 f.
Sachs, Michael — 107 f., 110, 160, 320.
Sachsen, Königreich — 75 f., 271, 325, 332, 339.
Sachsen-Weimar — 78 f.
Sadagorer Chassidim — 251, 385.
Safed — 307, 496.
Salomon, Gotthold — 21, 91, 97, 103, 128, 131.
Salomons, David — 295, 470 f.
Salvador, Joseph — 277 f., 456 f.
Saphir, J. — 498.
Saratower Affäre — 401 f.
Sardinien, Königreich — s. Piemont.
„Schändliches Dekret" (von 1808) — 36, 53 f., 231, 264 f.
Schankgewerbe — 184, 219, 221, 235, 420.
Schapiro (Druckereibesitzer) — 252 f.
Schewtschenko, Taras — 261 f., 428.
Schneerson, Dow-Bär — 249.
Schneerson, Mendel (Lubawitscher) — 211, 249 f.
Schneerson, Salman — 249.
„Schomer Israel" — 386.
„Schomre ha'dath" — 383 f.
Schorr, J. H. — 388 f.
Schreiber, S. — 386.
Schulmann, K. — 438.
Schulwesen, Schulreform — 43, 61, 138, 143, 149, 202, 206 f., 314, 411 f., 495 ff. S. Chedarim, Jeschiboth.
Schutzgeld — 77. S. Steuern.
Schutzjuden — 19, 45 ff., 61, 75 f., 78. S. Tolerierte.
Schwab, L. — 151, 374.
Schweden — 481 f.
Schweiz — 270 f., 475 f.
Selikin, Isaak — 230.
Sephardim — 280, 286, 297, 473, 492, 496, 501 f.
Serbien — 490 f.
Simson, Eduard — 342 (Anm.).
Smolenskin, Perez — 390, 434, 443 f., 451.
Smyrna — 494.
Sofer, Benjamin, R. — 383.
Sofer, Moses, R. — 90, 162 f., 382.
Sondertracht — 206, 217, 397 f., 418.
Sonnenberg, Sundel — 176 f., 239.
Sozialismus — 132 f., 356, 361, 437 f.
Sprache (deutsche) — 42, 78, 86 f., 105, 110 ff., 138, 157 f., 208, 390 f.
Sprache (englische) — 297 f., 305.
Sprache (französische) — 274 f., 281.
Sprache (hebräische) — 86, 88, 104 f., 122, 164 f., 257 f., 348, 388 f., 433 f., 438 f.
Sprache (jiddische) — 148, 165, 259 f., 274, 281, 367, 413, 433 f., 442 f., 449 f., 472.
Sprache (polnische) — 241.
Sprache (russische) — 202, 208, 432 f., 446 f.
Sprache (spaniolische) — 492, 496.
Sprache (ungarische) — 153 f., 163, 382.
Staatsdienst — 38, 48, 56, 73, 123, 127, 321, 328 f., 335 f., 340, 454, 472.
Stadträte — s. Magistrate.
Stahl, F. J. — 133, 328.
Starokonstantinow („Revolte") — 193.
Staszič, Pater — 235 f.
Statistik — 35 (Berufsstatistik), 40, 58, 67, 72 f., 79 f., 136 f., 155, 174 f., 231, 263, 279 f., 282, 288, 299, 304, 337, 380, 386 f., 402, 420, 455, 467, 472, 475, 479 f., 482 ff., 490, 492, 496, 500.
Statut von 1835 (Rußland) — 201 f.

Steinheim, S. L. — 120 f.
Stern, Abraham — 241.
Stern, Bezalel — 211, 257.
Stern, S. — 108, 110.
Steuern, Sonderabgaben — 140, 145 ff., 152, 155, 161, 213 f., 365, 369.
Straschun, M. — 258.
Streckfuß, K. — 46, 53.
Subbotniki — s. Sabbatisten.
Sulzer, Salomon — 159.
Synagogen, synagogale Reform — 42, 76, 78, 86 f., 104 f., 110, 157 f., 202. S. Reformation.
„Synagogengemeinde" — 57.
„Synhedrion" (Pariser) — 101, 103, 187, 268 f.
Synoden, reformistische — 109, 347 f. S. Rabbinerversammlungen.
Szanto, S. — 392.

Talmud, Talmudismus — 65, 99 f., 117, 206 f., 212, 217, 241, 247, 256, 274, 353, 388 f., 426, 445. S. Rabbinismus, Reformation.
Taufen, Täuflinge — 39, 40 (Anm.), 44 f., 86, 91, 114, 124, 127 f., 130, 178 f., 189 ff., 195 f., 204 f., 226, 229, 257, 275, 283, 289 f., 344, 360 f., 449, 456, 464 f.
Teitelbaum, Moses — 162.
„Tempelstreit" — 88 f., 97 f., 126.
Terquem, O. — 275.
Thiers, Adolphe — 310 f.
Tiberias — 307, 496.
Tiktin, Salomon, R. — 96.
„Toleranz-Taxe" — 140 f., 365.
„Tolerierte" (in Wien) — 137, 139 f., 407.
Toscana — 287, 461.
Trier, Salomon — 100.
Tschernobyler Chassidim — 250.
Tugendhold, Jakob — 238, 241.
Tugendhold, Wolf — 259.
Turin — 286 f.
Türkei — 305 ff., 492 ff.
„Türkische Pässe" (in Wien) — 142.

Ukraine — s. Rußland.
Ungarn — 136, 150 ff., 162, 370 f., 381 f.
Uwarow, russ. Minister — 205 f.

Varnhagen, Rahel — 25, 123.
Venezien — 155 f., 461 f.
„Verschmelzung" — 404 f. S. Russifizierung, Assimilation.
Vertreibung — 33, 184 f., 198 f., 214 f., 487 f. S. Wohnrecht.
Viktor Emanuel I. — 286.
Viktor Emanuel II. — 461 f.
Viktoria, Königin — 295.
Volkszählungen — s. Statistik.

Walachei — s. Rumänien.
Wanderungen — 304. S. Emigration.
Warschau — 233 f., 412 f., 431.
Washington, George — 300.
Way, Lewis — 178 f.
Weiß, E. H. — 389 f.
Weißrußland — 184 f.
Welisher Affäre — 223 f.
Wellington, Herzog — 292 f.
Wergeland, Henrik — 481 f.
Wertheimer, Joseph — 144 (Anm.), 348, 392.
Wien — 135 f., 139 ff., 156 f., 362 f., 387 f.
Wiener Kongreß — 11 f., 26, 135 f., 174, 231.
Wilhelm I. — 334 f., 342.
Wilna — 176, 201, 209 f., 257, 436, 447.
Wintschewskij, M. — 437.
Wirtschaft — 16, 32, 61, 79 ff., 139, 189, 219 f., 272 f., 281, 342 f., 396, 415 f., 483, 501 f. S. Handel, Handwerk, Industrie, Landwirtschaft, Kreditgeschäfte, Schankgewerbe.
Wise, I. M. — 503.
Wissenschaft des Judentums — 84, 92, 111 f., 115 f., 166 f., 172, 254 f., 276 f., 281, 353 f., 388 f., 450 f.
Wissenschaften, profane — 247 f., 254 f.
Wittenberg, Salomon — 437 (Anm.).
Wohlwill, Immanuel — 112.
Wohnrecht — 31, 75 f., 139 f., 152, 200 f., 410, 475 ff., 481 f. S. Ansiedlungsrayon, Ghetto, Tolerierte, Vertreibung.
Wolf, Gerson — 392.
Wolff, J. — 21.
Woloshin, Jeschiba in — 211, 247.

Woronzow, Michael — 216.
Wurm, Schauspieler — 17.
Württemberg — 73 f., 341.
Würzburg — 23, 60.

Zaddikismus — 161, 249 f., 385, 430. S. Chassidismus.
Zajączek, Statthalter in Polen — 234 f.
Zederbaum, Alexander — 426, 434.
Zeitschriften — 21, 46, 49, 113, 119, 121 f., 165, 259 f., 264, 274, 281, 297 f., 305, 345, 353, 386, 388, 390 f., 392, 431, 433 f., 468, 474, 503.
Zensur, Bücher- — 203 f., 252, 255 f., 435 f.
Zionismus — 304, 314 f., 357 f., 446. S. Palästina.
Zunz, Leopold — 41, 112 f., 241, 302, 352.